नवभारत

या अंकात

रु. १-२५

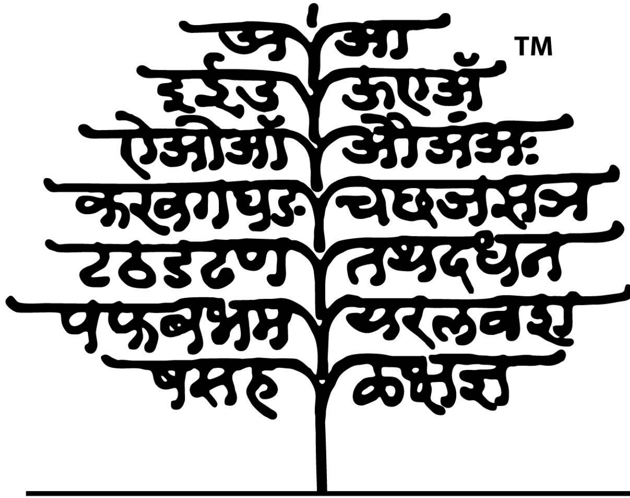
वर्ष २६
अंक दुसरा

नोव्हेंबर ७२

अनुक्रमणिका







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

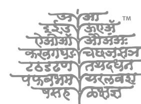
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष सव्विसावे
अंक दुसरा

नवभारत

नोव्हेंबर
१९७२

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडकर—प्रा. गोवर्धन पारीख, प्रा. मे. पुं. रेगे का. संपादक

वार्षिक रु. १२ अंकास रु. १·२५

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई
येथे छापून प्रा. वि. म. बेडकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई
यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता :

१ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
प्राध्यापकांचे निवासस्थान
कीर्ति कॉलेज, दादर-मुंबई २८

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमराववाडी, मुंबई २ फोन नं. ३५४८५४

अनुक्रमणिका

श्री. शं. बा. जोशी

भारतीय संस्कृतीतील अंतःसंगतीचे वैशिष्ट्य

[रा. सा. विश्वनाथ नारायण मंडलीक यांच्या, १०३ वर्षांपूर्वीच्या, मौलिक लेखाने ही भारतीय जीवनरीतीतील अंतःसंगती उजेडात येणार आहे.]

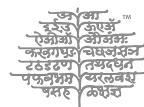
१ प्रस्ताव

भारतीय संस्कृतीतील अंतःसंगतीचे द्विविध देखावे, एकाच वेळी, पाहावयास मिळत आहेत ! पण याची पुरेशी जाणीव मात्र, फारच थोड्या मंडळीत आढळते ! यामुळे, आपल्या संस्कृतीच्या मूलभूत बैठकीविषयी, एकमत दिसत नाही; हा संभ्रम वाढतच आहे ! मुंबई शाखेच्या रॉयल एशियाटिक् सोसायटीच्या पत्रिकेचे जुने काही अंक, अनिरीक्षितपणे परवा हाती आले. त्यातील १८६९–७० सालच्या XXVI (वर्ष IX) या अंकात श्री. विश्वनाथ नारायण मंडलीकांचा एक लेख आहे. मैसूर विश्वविद्यालयाने, प्रसिद्ध केलेल्या **'ऋग्वेद्सार : नागप्रतिमा विचार'**, या ग्रंथाच्या संदर्भात, श्री. मंडलीकांच्या लेखातील अत्यंत मूलगामी दृष्टिकोनाची खात्री पटली. त्यांच्या प्रतिपादनातील विचारांचे पुनः मूल्यमापन होण्याची तीव्र आवश्यकता वाटल्याने हा लेख लिहीत आहे.

२ ऋग्वेद, पंचमवेद म्हणून गणलेले महाभारत, आणि वाल्मीकी रामायणातील एकसूत्रता

भारतीय संस्कृतीची बैठक कोणती ? प्रवृत्तिपर की निवृत्तिपर ? हा वाद अजून मिटला नाही. लोकमान्यांच्या 'गीतारहस्य' या ग्रंथाच्या निमित्ताने, हा वाद उफाळून वर आला. गीता प्रवृत्तिपर प्रेरणा देणारा ग्रंथ म्हणून एक दावा; तर या ग्रंथात निवृत्तिपर संन्यासवादाचे प्रतिपादन आहे, असे ठासून सांगणारा दुसरा दावा ! आज, भारतीयांना, प्रवृत्तिपर जीवनप्रेरणेची निकड आहे, म्हणून गीतेत 'कर्मयोगाचे प्रतिपादन आहे' असे म्हणणे, हे 'राजकारण' झाले; पण खरोखर, या गीतेतील अर्थ : आशय काय, आणि हा अर्थ : आशय, वस्तुनिष्ठभूमिकेवरून, तटस्थपणाने ग्रहण करणे शक्य आहे काय ... या

अनुक्रमणिका





स्वरूपाचे प्रश्न भेडसावत आहेत; या परिस्थितीत, श्री. मंडलिकांचा १०३ वर्षापूर्वीचा लेख, संपूर्णपणे, पुनः एकवार, साक्षेपी विद्वानांपुढे येणे जरूर आहे. पण, प्रस्तुत त्या लेखातील एक मुद्दा मात्र, येथे मांडण्याचे ठरविले आहे.

श्री. मंडलिकांना, ऋग्वेदापासून म. भारत, अर्थात् गीता, भागवत वगैरे या सर्व ग्रंथात 'नाग' संप्रदाय जिवंत असल्याचे स्पष्ट दिसत आहे (p p. 188–192) आणि ही गोष्ट, त्यांनी साधार मांडली आहे.

श्री. मंडलिकांच्या या शोधामुळे ऋग्वेदापासून म. भारत, रामायण ग्रंथापर्यंत, ब्राह्मणे, आरण्यके, उपनिषदे, 'पंचम वेद' म्हणविणारे महाभारत या सर्वातील आशय व प्रतिपादन यात अंतःसंगती असल्याचे निर्विवादपणे सिद्ध होत आहे. 'राम-अयन' काव्याचा कर्ता, आपणास, 'वारुळातला' : वाल्मीकी' असे म्हणवून घेतो. यामुळे 'राम'-चंद्र हा 'नाग-अयनी' आदर्श आहे असे सांगण्याची जरूरी दिसत नाही. पण श्रीरामचंद्र : नाग (: नारायण) मार्गी म्हटले तर; या श्री रामचंद्राच्या 'क्व सूर्यप्रभवो वंशः' या वर्णनात अतिशयोक्ती डोकावली आहे म्हणावयाचे काय ? किंवा नाग : चंद्र आणि सूर्य या सांकेतिक प्रतिमा समान अर्थाच्या, समान मूल्याच्या मानावयाच्या काय ? 'इक्ष्वाकु' वंशाला 'सूर्य' वंश असे मानले जाते, या सांप्रदायिक श्रद्धेचा अर्थ काय ? 'सूर्य-नारायण' या 'धारणे'त विसंगती नसेल, तर श्रीरामचंद्र हा सूर्यवंशी, ही 'धारणा'ही असंबद्ध-विसंगत म्हणता येत नाही. या संदर्भात भाषेतील 'धारणा व संकल्पना' या दोहोतील फरक सांगण्याची– जाणण्याची प्रथा, पूर्वापार चालत आली असती तर, विचारात आज अशा तऱ्हेच्या भोंगळपणाला अवकाशच मिळाला नसता[1] या अशा प्रकारच्या वैचारिक शैथिल्यामुळेच, आज, अंतःसंगतीचे दोन देखावे जीवनात संभ्रम निर्माण करीत आहेत.

अंतःसंगतीचा एक प्रकार : 'प्रवृत्तिपर निष्ठा'

ही ऋग्वेदसंहिता प्रवृत्तिपर आहे; गीतेचा भगवान म्हणतो, हा एकच वेद नव्हे, तीनही वेद (त्रैगुण्याः विषयाः वेदाः) ऐहिक प्रवृत्तीचे म्हणून "'हे नरा तू 'निस्त्रैगुण्य' – द्वंद्वातीत हो" असा गीतेचा आदेश आहे. आणि याला सुसंगत असेच, म्याकडोनेल, कीथ्, विंटरनिट्स् वगैरे पाश्चात्य संशोधकाचेही मत आहे. There is no trace of pessimism in R. V. ' असे विंटर्निट्स् म्हणतात. आधुनिक भारतीय विद्वानांची मते पाश्चात्य संशोधकांशी

१. 'नवभारत' जानेवारी, १९७२, 'संकल्पना (concept)' या विषयी एक जिज्ञासा पाहा.

जुळती मिळती असतील तर नवल नाही. (भारतीय विद्याभवन प्रकाशित Vedic India हा ग्रंथ पाहा)

पण डॉ. विंटर्‌निट्स् यांना महाभारत: 'पंचमवेद' हा ऋग्वेदाप्रमाणे प्रवृत्तिपर असावा असे वाटले; मूळ नाव 'जय' असणारा, हा महाभारत ग्रंथ, मुळात वीरगाथा रूपाचा असावा, असा अंदाज बांधण्यात आला. प्रक्षिप्त श्लोकांच्यामुळे, या मूळवीरकाव्याचे स्वरूप विकृत झाले आहे, असे मानण्यास प्रमाणे मिळाली. जैन व बौद्ध पंथीय निवृत्तिमार्गीय निर्-वेदी तत्त्वज्ञानाच्या प्रभावात सापडून, महाभारताचे मूळ सौंदर्य नष्ट झाल्याचे पुरावे मांडण्यात आले. डॉ. सुखटणकर यानी भृगूंची महाभारतांतील हातचलाखी उघडकीस आणली. 'भांडारकर प्राच्यसंशोधन मंदिरा'च्या पत्रिकेतील, डॉ. सुखटणकरांच्या लेखानी, जागतिक कीर्तीच्या विंटर्‌निट्स् यासारख्यांचे लक्ष वेधले; प्रशंसापत्रही आले. पण काय ? या कार्याला वाहून घेतलेल्या या थोर संशोधकाचा अनुभव काय ? डॉ. सुखटणकरांची थोर आशा विफल झाल्याची साक्ष पटवणारी यांची चार व्याख्याने (: Meaning- of Mahabharata), मुंबई विश्वविद्यालयाने प्रसिद्ध केली आहेत ! या महाकार्यातील दीर्घ परिश्रमाने प्रकृती बिघडली असता, मुंबई विद्यापीठाच्या विनंतीला मान देऊन केलेल्या या भाषणात, डॉ. सुखटणकरांनी आपल्या वैफल्याची भावना व्यक्त केली आहे !

या भावनेचा सारांश असा : जुन्यातील जुना पाठ ठरविण्यात पहिल्या परिष्करणातच हा महान् ग्रंथ इतका रोडावला आहे की, या ग्रंथाच्या यापुढील, आंतरिक वैचारिक संगती–तपासणीत, संपादकांच्या हाती, या ग्रंथाचा भाग, काहीच हाती न लागण्याची भीती या मेधावी संशोधकापुढे उभी राहते ! याचे कारण काय ?

पण हे कारण त्यांनी विशद केले असते तर बरे झाले असते. महाभारतांतर्गत गीतेविषयीचे आपले विचारही डॉ. सुखटणकर यांनी या व्याख्यानात व्यक्त केले आहेत. गीतेत प्रवृत्तिजीवनपर निष्ठा प्रतिपादली आहे, असे मत त्यांनी व्यक्त केले आहे ! म.भारतातील प्रवृत्तिपर निष्ठेचा पाठ शोधण्यात निराशा पत्करावी लागली, याची विसर पडली नसती तर डॉ. सुखटणकरांना या गीतेत 'प्रवृत्तिपर प्रेरणा आहे असे वाटणे शक्य नव्हते; कारण वैचारिक अंत:संगतीचा 'शुद्ध' पाठ पाहू गेले असता या गीताग्रंथातही संशोधकाच्या हाती काहीच लागणे शक्य नाही !

उदा....'तस्मात् अपरिहार्ये अर्थे तत्र का परिदेवना ?' असे विचारणारा भगवान् 'जन्म–मृत्यु जरा-व्याधी' ची भीती घालून, या नराला मोक्षमार्गी

अनुक्रमणिका

होण्यास सांगतो; '...एतत् विमृश्य अशेषेण, यथेच्छसि तथा कुरु ' या निर्णयस्वातंत्र्य व विचारस्वातंत्र्य याचा उपदेश; आणि यापुढील श्लोकातच 'सर्वधर्मान् परित्यज्य माम् एकं शरणं व्रज ' हा आदेश या अशा दोहोतील विसंगती टाळण्याकरता गीतेतील प्रवृत्तिपर 'शुद्ध ' पाठच स्वीकारण्याचे ठरविले तर, गीतेच्या भगवानाचे – भगवंतपणाचे– वैशिष्टयच संपूर्ण नष्ट होणार आहे ! 'अधिक' आणि उणे (+ व –) यांची बेरीज किती ? ० (शून्य) ; आणि वीरशैव तत्त्वज्ञानात 'शून्य संपादन ' हीच जीवितातली महान् सिद्धि होय !

कारण हा भग-वानच सांगतो की, आपण, 'अमृतं चैव मृत्युः च, सत् असत् च ... ' आहो. हा देव या अशा उभयविध स्वरूपाचा आहे ! 'कालः (: सर्पः) अस्मि, लोकक्षयकृत् प्रवृद्धः' असे, आपले निजस्वरूप उघड करणारा हा भगवान्, श्री. मंडलीक सांगतात तसा, 'नाग ' देव आहे, हेच खरे. 'नाग : सर्प ' या माध्यम : प्रतिमेच्या द्वारे, या 'विश्वरूप ' भग-वंताचे दर्शन घडविण्यात पुरातन द्रष्टयांच्या प्रातिभ शक्तीचे अमोघ सामर्थ्य व्यक्त होत आहे. सांकेतिक पातळीवरील अशा अभिजात प्रतिमांना नानार्थ संभवतात. 'नाग' प्रतिमेतील नानार्थांपैकी, प्रस्तुत प्रसंगी, गीतेतील द्विविधा निष्ठेच्या व्यामिश्र शैलीच्या संदर्भात, ही गीता तर द्विजिह्व दैवत-शक्तीची कृती होय, हे मनोज्ञ रीतीने व्यक्त होत आहे,– न सांगता ! अशा प्रकारचे वास्तव सत्य, लपवू म्हटले तरी, लपून राहणे शक्य नाही, – भाषिक प्रतिमा : संकेतातील अर्थसामर्थ्यामुळे; Dramatic irony च्या स्वरूपात तरी अशा तऱ्हेचा लपंडाव उघडकीस येणारच !

३ भारतीय संस्कृतीतील अंत:संगतीचा आणखी एक प्रकार : ' निवृत्तिपर '

ही अंत:संगती, प्रस्थानत्रयीवरील आचार्यांच्या (सर्व पंथीय) सर्व भाष्यात पहावयास मिळते. वेद, उपनिषदे, गीता हे ग्रंथ 'ब्रह्मसूत्रां'शी सुसंगत आहेत, ही 'धारणा ' श्री. मंडलिकांच्या भूमिकेशी विरोधी नाही. आचार्य कोणत्या पंथाचे असले तरी त्यांच्यातील, द्वैताद्वैत, विशिष्टाद्वैत वगैरेसारखा हा भेद गौण आहे. वेदोपनिषदे, गीता या सर्वांत मोक्षमार्गच सांगितला आहे, अशी ही सनातन श्रद्धा आहे.

पण, ही अंत:संगती मान्य केल्यास, आणखी एक, भलतीच नवी समस्या डोके वर काढते ! गीतेला अमान्य असणाऱ्या प्रवृत्तिमार्गी प्रेरणेचा वेद–ऋग्वेद तरी– कोठे आहे ? आज प्रचलित असणाऱ्या ऋक् संहितेत, श्री. मंडलिक म्हणतात तसा, 'नाग ' संप्रदायाचा निर्देश आहे ! आणि हा ऋग्वेद, आचार्यांच्या मतेही,

'नागशयन' विष्णु– नारायणाचाच पर्याय अवतार म्हणविणाऱ्या भगवान् श्रीकृष्णाच्या गीतेशी सुसंगत आहे ! पण, याशिवाय ऋग्वेदाचा दुसरा एक पाठ असावा लागतो; पण आढळात नाही !

या शंकेच्या निवारणार्थ जाणकार काही विद्वान् संप्रदायाभिमान्यांशी झालेल्या चर्चेत, गीतेप्रमाणे या ऋक् संहितेतच उभयविध 'द्विविधानिष्ठा' दडल्या आहेत, असे दिसून आले. आणि त्यांची ही श्रद्धा अनाठायी नाही. या वेदांत प्रवृत्तिपर जातवेद अग्नी आहे; तसे निवृत्तिमार्गी नचिकेताग्नीही आहे ! आणि गीतेतील भगवान् : लोकक्षयकृत् प्रवृद्ध काल (: सर्प) स्वरूपी दिव्य दैवतशक्ती जशी गीतेत – महाभारतात - केंद्रस्थानी आहे, अशा आकृति-रूपाची विश्वसर्जक, विश्वसंचालक, एक दिव्य शक्ती या ऋक् संहितेतही असली पाहिजे हा अंदाज अनिवार्य ठरतो. आणि या अंदाजाला जुळती मिळती सर्जक व संहारक शक्ती म्हणजे हा पाण्यातला अग्नीरूप सर्पच होय : हाच अपांनपात् ! पण दिसतो 'नचिकेताग्नी ! श्री. मंडलिकांच्या, १०३ वर्षांपूर्वीच्या लेखांतून या अंदाजाला दुजोरा मिळत आहे.

आणि, भारतीय तत्त्वज्ञानाचा निष्कर्षच हा आहे की, विश्वाच्या बुडांतील (ऋग्वेदीय 'बुध्न्य' अहि, आणि 'वृत्र' अहि या प्रतिमा पाण्यातील अग्नीशी तुलनीय आहेत), हे दिव्य मूल तत्त्व 'नेति नेति' स्वरूपाचे आहे. आणि ही गोष्ट परंपरागत सांप्रदायिक श्रद्धेच्या प्रकारात व डॉ. सुखटणकर याना त्यांच्या संशोधनात आलेल्या अनुभवामुळेही सिद्ध होत आहे. कारण या 'नेति नेति' स्वरूपी 'पंचम वेदात' म्हणजे महाभारतात आपल्या संशोधनाच्या शेवटी, 'हाती काहीही न लागण्याची' जी भीती डॉ. सुखटणकरांसमोर उभी असल्यासारखे वाटले ते अक्षरश: खरे होते, असे म्हणणे भाग आहे !

आणि, श्री. मंडलिकांना आढळलेला हा नागसंप्रदाय खरोखरच, या ऋग्वेदातही असेल तर हा ऋग्वेदही गीतेप्रमाणे 'व्यामिश्र' शैलीचा 'विरोधाभासात्मक' म्हणजे संभ्रामक मनोभाव निर्माण करणारा असला पाहिजे : 'सर्पाणां अस्मि वासुकी,' 'अनंतश्चास्मि नागानां' असे स्वत: कबूल करणाऱ्या भग-वंताची ही 'अहिमाया' खुद्द ऋक्संहितेतही प्रत्ययास आली पाहिजे ! पण या 'अहिमायेचा' अर्थ काय ? या मायेचे स्वरूप काय ?

'अहिमाया' म्हणजे, गारुडी निर्माण करतात तशा स्वरूपाचे दृश्य : यातु > जादू. 'जादू' म्हणजे काय ? खरोखर, असते एक; पण तेथे दिसते दुसरेच काही ! हे आपल्या परंपरागत, चालू संस्कृतीचे वैशिष्टच होय. 'नागशयन' :

जलशायी अशी ही दैवत शक्ती, सूर्य' वंशी श्रीराम-चंद्राच्या रूपाने अवतरते! 'सूर्य(रूपी)नारायण' (: नार – अयन = अयन : सर्प; नार : आप.) ही दिव्य उपासना आजही रूढ आहे! सूर्याला 'नारायण' करणारी ही किमया, ही मंत्रशक्ती, 'जादू'पेक्षा, 'यातु'च म्हणावी लागेल! जादू ही मनोविनोदनार्थ : गंमत जम्मत स्वरूपाची असते. पण खरोखरच प्रकाशरूपी दैवत, हे सृजनजलाचा (नार : आप) मार्ग (: अयन) होय, अशी श्रद्धा निर्माण करणारा हा मंत्र, लोकोपकारी म्हणावयाचा? किंवा 'लोक क्षयकृत् प्रवृद्ध' कालाला (: सर्पाला) बळी देणारा 'यातु' म्हणावयाचा?

आणि 'मोक्ष' मागणाऱ्या आपल्या मंत्र–तंत्रात, वेद–पुराणादि साहित्य ग्रंथात, जनाला 'मोक्ष'मार्गाप्रत नेणारी प्रेरणा, ठिच्चून भरली आहे, असे मानले जाते, ते निष्कारण नव्हे. श्री. मंडलिकांनी, ऋग्वेदातील अशा एका नेमक्या यातुमंत्रावर बोट ठेवले आहे, "हा पाहा, या वेदात दडलेला 'साप' येथे आहे," असे आत्मविश्वासपूर्वक दाखवीत आहेत, असे वाटण्यास लावणारा हा त्यांचा लेख अपूर्व आहे, आजही!

४ श्री. मंडलीकांनी उघडकीस आणलेला ऋग्वेदातील 'सर्प' मंत्र

वेदातील हे 'सर्प : नाग' म्हणजे, ते सरपटत जाणारे प्राणी, आपणास दिसतात, ते नव्हे (: not the snakes we see), असे स्पष्ट सांगून उच्च पातळीवरील (of a higher order) दिव्य शक्तीच्या अस्तित्वाविषयीची श्रद्धा येथे दिसते. (p. 188), असे सूचित केले आहे, आणि या नाग : सर्प देवतेचा लिंगपूजेशी निकट संबंध आहे. (: It is intimately connected with the worship of the Linga...), असेही श्री. मंडलीकानी, पुढे सांगितले आहे (p. 199) विष्णु (: नागशयन), व रुद्र (: नागभूषण) हा, सर्जक देव व प्रळयकारक देव विश्वस्थ शक्तीची दोन प्रतीके असल्याचे पुराणकथावरून उघड होत असल्याचेही श्री. मंडलीकांनी निवेदन केले आहे (p. 199). ही दैवत शक्ती वेदांतून, अहि, सर्प अशा संकेतानी सूचित केली जाते. 'नाग' हा संकेत वेदानंतर प्रभावशाली ठरतो. या नावातून अभिप्रेत असलेल्या शक्ती निरनिराळ्या की काय, असा प्रश्न डोकावतो; पण खरोखर यात फरक मानण्याचे कारण नाही, असेही श्री. मंडलीकांना दिसून आले आहे.

मला वाटते, या पर्यायी नामरूपात, 'अमृतं चैव मृत्युः च, सदसत् च...' अशा तात्त्विक भूमिकेवरील दिव्य शक्तीच अभिप्रेत असली तरी, या शक्तीच्या विविध पैलूंचे दर्शन घडविण्याकरता हे निरनिराळे संकेत रूढ करण्यात आले

असावेत. दैवतांच्या 'सहस्र' नामावली प्रचलित होण्यामागे, हाच हेतु असावा असे दिसते.

श्री. मंडलिकाना ऋग्वेदात 'सर्प' दिसला; याचा अर्थ काय ? हे कळण्यास' 'सर्प' या संकेतामागची त्यांची धारणा, वा संकल्पना कोणती, याचा स्थूल अंदाज तरी माहीत असणे जरूर आहे; म्हणून, श्री. मंडलीकांना दिसलेल्या 'सर्प' मंत्राचा निर्देश करण्यापूर्वी, आपल्या लेखात, त्यानी सांगितलेल्या 'सर्प' या संकेताच्या अर्थाचा परिचय करून देणे जरूर वाटले, आणि त्यांनी दिलेल्या अर्थाची समर्पकता तपासून पहाणेही जरूर आहे.

भारतीय सनातन श्रद्धेप्रमाणे आदि शेष (: नाग = नारायण) हा सृष्टिकर्ता होय. पण पुराणांतरी 'नारायणाच्या 'नाभी' तून ब्रह्म (: अंड) : सृष्टिकर्ता संभवला' असे सुचवण्यात येते ! 'आदि नारायण' हा संतांचा स्तोत्रविषय आहे. पण यामुळे, आदि शेष आणि आदि नारायण, ही नावे एकाच दैवताची म्हणता येईल का, अशा शंकेला अवकाश राहिला आहे ! हा अवकाश ठेवला आहे, असे म्हणावयालाही जागा आहे; ऋग्वेद सूक्तात हेच प्रभावी तंत्र वापरण्यात आल्याचे दिसते. उदा : डॉ– रा. गो. भांडारकरांना ऋग्वेदातील, 'विश्वकर्मा' च्या सूक्तात, या ('आदिशेष' : नाग :) 'नारायण' दैवताची पूर्वपीठिका असल्याची दाट शंका येते : 'अजस्य नाभौ, अधि एकं अंडं अर्पितम्, यस्मिन् विश्वानि भुवनानि तस्थुः' (१०.८२.५); पण, या वेदात 'नाग : नारायण' संप्रदाय आहे असे आपल्या पूर्वीच्या श्री. मंडलीक यांच्या प्रमाणे (p. 188), ठासून सांगण्याचे, धाडस केलेले, कोठे दिसत नाही ! नाग (: नार– 'अयन') हा सृजन माध्यम आहे; म्हणून 'नाग : नारायण' हा 'आदि पुरुष' म्हणवितो. याच ऋग्वेदात या 'आदि पुरुषाचे'ही भव्य सूक्त आहे.[१] आणि या आदि पुरुषाचा स्तोत्रकार, कवि : 'नारायण' हे सांकेतिक नाम–रूप धारण करतो ! म्हणजे, या नामरूपात्मक वारुळांतील वाल्मीकी (: नाग) येथे, पाहावयास मिळत आहे !

ऋग्वेदांतील सूक्तकार म्हणविणारा 'कवी', आणि त्या सूक्ताचे दैवत, या दोहोंत बऱ्याच वेळा, तादात्म्य सुचविले जाते; पण या तंत्राचे (technic) रहस्य उजेडात आलेले दिसत नाही ! पण पुरुषसूक्ताचा कवि, नारायण हा 'नाग' : (लिंग) आहे, हे पुराणांतरी उघड केले जाते ! सृष्टिनिर्माण-कर्त्या दैवतांची स्तोत्रे आणि त्या स्तोत्र : सूक्तांचे कवींची सांकेतिक नावे, तपासून

१ "आदि पुरुष : नागराज," 'नवभारत' एप्रिल, ७२, लेख पाहा.

घ्यावी; म्हणजे, तेथे या 'नागा'ची दडलेली : 'गुहानिहित' प्रतिमा दिसेल! ऋग्वेदात, श्री. मंडलीकांना, नाग दिसलेल्या 'अयं गौः पृश्निः ...' या सूक्तकार कवीच्या, आणि या सूक्तांतील दैवताच्या नामरूपात तादात्म्य असल्याचे, 'सर्पराज्ञी नाम ऋषिका' (कवयित्री, आणि)' सा एव देवता सूर्यो वा इति' या पारंपरिक विवरणांवरून व्यक्त होत आहे. याच सूक्तात, शेवटी 'पतति, गच्छति' या प्रकृतिस्वभावाचा 'पतं – ग' 'सूर्या'चा निर्देश येतो; आणि या 'पतं – ग' दैवताचे एक स्वतंत्र सूक्तही पण आहे! (१०.१७७) या 'पतं–ग' सूक्ताचा कवी कोण? तर 'प्रजापति पुत्र'! 'प्रजापति' नामक दैवताचे एक स्वतंत्र सूक्त आहे! (१० १२१). 'हिरण्यगर्भः समवर्तत अग्रे; भूतस्य जातः पतिः एक आसीत्' असा या सूक्ताचा प्रारंभ होतो! इंग्रजीत या 'हिरण्य गर्भ' संकेताला 'golden germ' हा अर्थ अभिप्रेत असल्याचे पाश्चात्य संशोधकात, आज सर्वमान्य आहे. आणि हा हिरण्यवर्ण देव germ (: genii).

सृष्टि व प्रलय या उभयशक्तीचे दिव्य दैवत, म्हणजे नाग : सर्पच होय! आणि या 'हिरण्यगर्भ' दैवत सूक्ताचा कर्ता, 'प्रजापति पुत्र हिरण्यगर्भ' या नावाने ओळखला जातो, असे भाष्यकार सांगतात. आणि (नाग :) नारायणाला, 'हिरण्यगर्भ' म्हणून पर्यायनाम असल्याचे सुविख्यात आहे. आणि 'नाग' हा 'तप्त कांचन संनिभ' असतो, हे लक्षात घेतले तर, भाषिक सांकेतिक माध्यम : प्रतिमांचे मूळ, भौतपातळीवर असते, हे येथे नाकारता येत नाही. आणि आश्चर्याची गोष्ट म्हणजे, "जजान चंद्राः आपः" अशा या समर्थ 'हिरण्यगर्भ (Golden Germ) दैवताचा महिमा गाताना येणारे 'यस्य छाया अमृतं, यस्य मृत्युः' (२) या अर्थाचे वाक्य, भगद्गीतेतही आढळते! ही अंतःसंगती, मोठी बोलकी आहे.

श्री. मंडलीकांनी, ऋग्वेदात 'नाग' संप्रदाय आहे असे ठरविले ते 'शितावरून भाताची परीक्षा' या पाकशास्त्रीय न्यायाने, असे दिसते, त्यांच्या प्रबंधावरून. पण त्यांची परीक्षणपद्धती, एकूण, अचूक आहे, यांत शंका नाही. वरील विवरणावरून याची खात्री पटेल. पण येथे एक प्रश्न उद्भवतो की, श्री. मंडलीकांचा १०३ वर्षापूर्वी (१३ मे १८६९) वाचलेला हा निबंध, आणि Royal Asiatic Society सारख्या नामवंत संस्थेच्या पत्रिकेत प्रकट झालेला हा प्रबंध, आजतागायत दुर्लक्षित राहावा हे आश्चर्य नव्हे काय? यातील मुख्य मुद्दा : 'ऋकसंहितेत नागसंप्रदाय आहे' हा विचार एक शतक लोटून गेली तरी, आजपर्यंत पौर्वात्य किंवा, पाश्चात्यांपैकी कोणाही विचारवंत संशोधकाला

विचारार्ह न वाटावा आणि श्री. मंडलीकांच्या या विचारांचे खंडन करण्याचीही आवश्यकता न वाटावी ! याचा अर्थ काय ?

श्री. मंडलीकांनंतरच्या पिढीतील प्रा. म्याक्डोनेल व कीथ हे पट्टीचे संशोधक, वेदांचे व्यासंगी म्हणून त्रिखंडकीर्ती प्राप्त झालेले ऑक्सफर्ड विश्वविद्यालयाच्या या विद्वानानी, वैदिक संस्कृति-संशोधन क्षेत्रात, परिश्रमपूर्वक खूप खूप कार्य केले आहे. पण यांच्या मार्गदर्शक ग्रंथात, 'ऋग्वेदात नागसंप्रदायाचा प्रभाव बिलकूल नाही (: no trace of it) असे म्हटले आहे ! (Vedic Mythology, p. 153). 'Vedic Index' या ग्रंथात, अहि, नाग, सर्प यावर टाचणे आहेत. अहि : सर्प या अर्थी, 'दत्वती रज्जुः' : 'दंत' असणारी रज्जु अशा स्त्रीलिंगी सर्पिणीचा निर्देश, अथर्ववेदात असल्याचे सांगतात पण ऋग्वेदात 'शृंगी : वातरशन' नामक मौनेय (: मुनि) चे मोठे मार्मिक स्तोत्र आहे (१०.१३६); हे लेखी धरले नाही ! रज्जु व रशन स्त्रीलिंगी आणि पुंल्लिगी या वेदात आहेत; 'रज्जुवत् सर्प' किंवा सर्पवत् रज्जु' पण हे रज्जु (= रशन) 'सर्प' आहेत ही सांकेतिकता मात्र या विद्वानांच्या लक्षात आल्याचे दिसत नाही ! 'दंत' असणारी रज्जु सर्प आहे, हे टिपणाऱ्या या संशोधकांना, 'वात' (वारा शिरून ताठर–उभा राहणारे) 'रशन' सुद्धा सर्पच नसेल का, अशी शंका आली असती तर, ही अस्थानी शंका वाटण्याला जागा नव्हती.

हे काहीही असो; पण आपणास आवश्यक वाटेल तेथे, डॉ. श्री. वें. केतकरांपर्यंतच्या संशोधकांची नामनिर्देशपूर्वक त्यांच्या मतांची चर्चा केली जाते, पण, 'ऋग्वेदात नागसंप्रदाय आहे' असे आपले मत मांडणाऱ्या श्री. मंडलीकांचाच विसर पडावा हे असे का ? हा विचार करण्यासारखा सुद्धा नाही काय ?

पण, श्री. मंडलीकांच्या प्रबंधवाचनानंतर त्या बैठकीत, याविषयी वाद झाल्याचे, त्या सभेच्या इतिवृत्तांतात नमूद आहे ! (p. cxlix) जेम्स् फर्ग्युसन् (Fergusson) या तज्ज्ञानी, श्री. मंडलिकांशी आपला मतभेद व्यक्त केला; व, या 'most elabrate and ablework' केलेल्या फर्ग्युसन यानी आपली वैचारिक भूमिका (: theory) मांडली. पण "in some respects he (Mandalik) differs in theory असे वृत्त सभेच्या अहवालात नमूद आहे; तज्ञ म्हणविणाऱ्या साहेबाशी मतभेद व्यक्त करणाऱ्या मंडलीकांची 'सत्य' निष्ठा, आत्मविश्वास दांडगा खरा. यावरून असे दिसते की, श्री. मंडलीकांना, 'theory' 'supposition'चा विशिष्ट दृष्टिकोन (attitude) घेऊन, संस्कृतिसंशोधनास प्रारंभ करणे मान्य नसावे. कारण, श्री. मंडलीकांच्या

या सुदीर्घ विवेचनात, मुळातले आधार घेऊन त्यातील अर्थाच्या प्रकाशात संशोधन चालवावयाचे, हा क्रम, ही पद्धत या लेखात सर्वत्र उठून दिसते. त्यांत त्यांनी स्वतःच्या भावना किंवा दृष्टिकोण प्रभावी होऊ दिला असता तर, सूर्याला (: प्रकाशाला) सर्प (अंधार) बनविण्याची ही क्रिया त्याना खटकल्याशिवाय राहिली नसती. 'नाग' संप्रदायांची चाल– जीवन रीत– प्रशस्त नव्हे असा सूर, श्री. मंडलीकांच्या प्रबंधात, कानी येतो. पण, सांस्कृतिक 'सत्य' हे वैयक्तिक संकल्पनात्मक नव्हे; 'सत्य' भौत असो. वा अभौत: तात्त्विक पातळीवरचे असो; हे 'सत्य' 'असते'– 'आहे;' आणि कारणांतरानी त्याची चाहूल लागून ते 'दिसल्यासारखे' वाटू लागते. पण हे 'दिसल्यासारखे वाटणारे': भावनिक पातळीवरचे 'सत्य,' कसोटीला लागले पाहिजे. या वेदातच असणाऱ्या 'बृहस्पति': वाक् परंपरेप्रमाणे असणारी वाक् (ही वाक् याच वेदातील ब्रह्मणस्पतीच्या, किंवा पुराणकालीन 'एक' अक्ष 'शुक्र' या आचार्यांच्या 'देवयानी' वाक् या संप्रदायाहून खास वेगळी) 'तितउना सक्तुं इव पुनंतः' वाक् आहे; ही धीर: धीमंतानी विमर्शापूर्वक घडवलेली असते. आणि ही वाक् 'यत् प्रैरत' (: काही एका प्रेरणेने) कळलेली, कांडून पाखडून धान्याप्रमाणे 'पुनीत' शुद्ध केलेली असते. (१०.७१.१–२). म्हणजे हे ज्ञान, 'In–sight' स्वरूपी आहे. हा आतील अर्थप्रकाश, चाटून जाणे हे तर अवश्यच. आधारांच्या तळटीपांच्या जोरावर 'सत्य' सिद्ध करण्याच्या धडपडीत असणारे 'पश्यन् अपि न ददर्श वाचम्,' 'शृण्वन् अपि न शृणोति'! 'एतत् विमृश्य...' या गीतेतील व ऋग्वेदातील वरील वैचारिक आकृतिसाम्य, या दोनी ग्रंथाची घडण समान असल्याचे निदर्शनास आणीत आहे.

श्री. मंडलिकात 'insight': 'ददर्श वाचम्' ही अभिजात दृष्टी तर होतीच; पण एवढेच असून चालत नाही; आपला 'मी' पणा बाजूस ठेवून, वस्तुनिष्ठ भूमिकेवरून संशोधन करण्याची कलाही त्यानी आत्मसात् केली होती, हे त्यांच्या लेखाच्या आधारेच दाखविता येते.

५ श्री. मंडलीकांच्या सत्यार्थ–ग्रहण -पद्धतीतील वैशिष्ट्ये

(१) आचार व विचार या दोहोतील सं-गतीवरून अर्थ ठरवणे– 'चर' या आख्यातापासून साधलेल्या आ-चार व वि-चार या दोहोत सांगड = साहचर्य असते, हे या शब्दप्रतिमेतून ध्वनित होते; पण या दोहोत जन्य-जनक स्वरूपाचा नित्य संबंध गृहीत धरण्यात फसगत होते. काही एका क्रियेच्या-आचाराच्या संदर्भात: त्या 'समय'- परिसरात अनिरीक्षितपणे त्या आचाराच्या (लंब) समांतर पातळीवर,

काही एक अर्थ : विचार चमकून जातो; ही एक आकस्मिक घटना होय. म्हणून क्रोबर सारखे मानवशास्त्रज्ञ, या घटनेला accident किंवा chance म्हणतात. खरोखर नवीन अर्थ : विचार सुचणे, हा एक योगायोग खरा; पण जिज्ञासूची आर्तताही तितकीच तीव्र असावी लागते; ही जिज्ञासा बेचैन करते ... अशा पार्श्व-भूमीवर प्रज्ञोदयाचा योगायोग-काही वेळा-संभवतो; काही वेळा हा योगायोग अपघात-आघाताचे रूप धारण करतो 'छडी लागे छं–छं, विद्या येई घं–घं, 'Spare the rod and spoil the child' या मानवीय अनुभवातील 'सत्यार्थ', त्या कृतीच्या संदर्भातच सुचला आहे, हे खरे; म्हणून, 'हे परमात्म्या मला 'ज्ञान' येण्याकरता सदैव आपत्ती येऊ देत,' म्हणून प्रार्थना करण्यास सांगणारा गुरुमार्गही आपल्यात आहे ! ते असो.

आचार व विचार यात आकस्मिक संभवलेली सांगड आहे, हे अमान्य करता येत नाही. पण, हा विशिष्ट विचार सुचलेला 'आचार' कोणता, हे ठरवावयाचे कसे ? आह्निकक्रिया, विधि विधाने (ritual), आणि या आह्निकक्रियेशी निगडित दैवतकथा (myth) या दोहोत आचार व विचार या दोहोंत अस-णारी अंतःसंगती, आज मानवशास्त्रज्ञात सर्वमान्य आहे. ही क्रिया आदि दैवत-कथेशी निगडित असते; प्रमाथी स्वरूपाची, निसर्गप्रेरित (elemental) या सर्वप्रथम : प्राथमिक (primordial) अनुभूतीची ही क्रिया, त्या अ-पूर्व अविस्मर-णीय घटनेचे पुनःस्मरण स्वरूपाची असते; ही क्रिया (Ritual) एकप्रकारे मूलानुभवाचे रूपक : 'नाट्य' म्हणता येईल; या नाटकाची कथावस्तु त्या दैवत-कथेत (myth) दडलेली असते, या मूलानुभूतीचा संपूर्ण जीवनरीतीवर प्रभाव पडलेला आढळतो. यामुळे अशा (आदि) दैवतकथांतून; नित्यवर्तमानकाल सामाव-ल्याचा प्रत्यय येतो. "The essence of the myth is recurrence, of timelessness, a perpetual present;" असे डॉ. थामस् मन्न (mann) सांगतात. खऱ्या दैवतकथेचा निकषच हा; पंथप्रचाराकरता पुष्कळ दैवतकथा विकृत स्वरूपात प्रचलित असलेल्या आढळतील, दैवतकथा आणि आह्निकक्रिया या दोहोतील संबंधाविषयी अलीकडे पुष्कळ संशोधन झाले आहे.

पण, ५०० वर्षांपूर्वी, श्री. मंडलीक, एका विशिष्ट दैवतकथेच्या अर्थग्रहणा-करता, हे आधुनिक तंत्र वापरतात ! संतानप्राप्तीकरता 'नारायण–नागबली' करण्याच्या क्रियेशी ऋग्वेदातील मंत्राचा विनियोग केला जातो, हे खरे असेल तर, या ऋग्वेदात नाग–संप्रदायाचा विचार, नाग–पंथीय तत्त्वज्ञान हे सामावले असणार असा श्री. मंडलीकांचा अंदाज अचूक ठरला तर त्यांत नवल ते काय ?

अनुक्रमणिका

(p. 188–92). याच निकषाच्या आधारावर, ऋग्वेदातील ' आयं गौः पृश्निः ' हे सूक्त सर्पदेवतेचे असावे म्हणून श्री. मंडलीकांना वाटले आहे; आणि या सूक्ताचे दैवत आहे : ' सार्पराज्ञी सूर्यो वा ' !

पण, वेदातील दैवतकथा (: Vedic mythology) लेखक. प्रा. म्याक्डोनेल यांचा ग्रंथ, श्री. मंडलीकांचा लेख प्रसिद्ध झाल्यावर सुमारे २०–२५ वर्षानंतरचा आहे; तरी या थोर संशोधकाला, दैवतकथांच्या अर्थाशी आह्निक क्रियेची सांगड घालण्याची आवश्यकता न वाटावी, याचे आश्चर्य वाटते ! ' सर्पराज्ञी ' सूक्त तर, यांच्या नजरेतून निसटावे, ही काय ' अहि माया ' म्हणावी ? किंवा प्रा. म्याक्डोनेल यांच्या काही एक ' theory ' : पूर्वग्रहामुळे, हे वास्तव : सत्य जाणण्यास असमर्थ ठरले म्हणावे ?

२) संशोधन विषयाच्या ' समय '–परिसरात प्रवेश मिळविणे

श्री. मंडलीकांच्या प्रबंधात असे बारकावे बरेच आहेत; पण त्या सर्वांचा विचार येथे शक्य नाही. दैवतकथांच्या संदर्भातील गोष्टींचे, यथार्थ दर्शन घडण्यास, त्या घटनेच्या आवरणात शिरून पाहता येणे जरूर आहे. ' सार्पराज्ञी सूर्यो वा ' यातील ' वा न वा ' ही काय भानगड आहे, हे दूर, – कथेच्या बाहेर – उभे राहून तर्काने जाणण्यात, स्वतःच्या संकल्पनात्मक (speculative) वृत्तीला पोसल्यासारखे होणार आहे. ' सर्पराज्ञी सूर्यो वा ' ही ' वा न वा ' का ? हे जाणण्याची आवश्यकता भासलेले संशोधक आढळत नाहीत. पण श्री. मंडलीकांच्या साक्षेपी नजरेने, हे हेरण्याचा प्रयत्न केला आहे : या दैवताच्या नामसंकेतात, आणि त्या सूक्तातील मंत्रार्थात अभिप्रेत अर्थ, चित्र रूपाने प्रतिबिंबित झालेला दिसतो याचे कारण हे की, विशिष्ट ' समय ' परिसरात घडलेल्या आचरणाचे हे एकप्रकारे शब्द-चित्र असते. हे खरे असेल तर, या सूक्त दैवतनामात या सूक्तांतील आशयांत संतानप्राप्तीच्या संदर्भात संभवणारा मिथुनयोग, ' याचे सांकेतिक चित्र अभिप्रेत असले पाहिजे.

पण, हे वर्णन यथार्थ स्वरूपाचे असते तर श्री. मंडलीकांच्यापूर्वी व श्री. मंडलीकांनंतरही, यांतील मिथुनक्रिया, अशी ही (श्री. मंडलीकांनी सांगितल्या-नंतरही १०३ वर्षे), न कळत राहिली नसती ! हे सूक्त, आणि या सूक्ता-तील दैवतनामसंकेत यातील " अहिमाया " – यातु > जादु किती प्रभावशाली आहे, याची खात्री ' सर्पराज्ञी सूर्यो वा ' या एका केवळ नामसंकेतावरूनही पटेल :

या नामरूपातील ' वा न वा ' जीव घेणारी आहे– फसवी तर आहेच आहे ! (द्रोण–पुत्र) ' अश्वत्थामा मेला ' ही संभ्रम निर्माण करणारी आरोळी

देण्यात आली; आणि पुढे लगेच 'नरो वा कुंजरो वा ! ही 'वा-न वा'ची यातु ! यातूला द्रोण बळी पडला ! ऋग्वेदातील प्रस्तुत सूक्तांत 'नाग' (: पुरुष) बळी जातो ! आमरण 'कुमार' व्रती होण्यापूर्वी, नारायण' याने 'पुरुषमेध' आचरला, याचे वर्णन शतपथ ब्राह्मणात येते ! पुरुष 'नारायण' आणि 'नाग' यातील सांकेतिक अंत:संगती लक्षात घेणे जरूर आहे. 'पुरुष' सूक्तातील' यज्ञेन यज्ञं अयजन्त' ऋचेत, नारायण (: नाग) पुरुष आत्मा ती देऊन सृष्टि निर्मितो, हे सांकेतिक वर्णन आहे (१०.९०, १६).

या 'सर्पराज्ञी सर्यो वा' दैवतसूक्तांतील अर्थ अत्यंत प्राचीन युगातील चालीचे चित्र डोळ्यापुढें उभे करू शकतो; पण यातील मूळ चित्र कळण्यास आतंककारी आडपडद्याची गवसणी, या शब्दसंकेतावर आहे. ही गवसणी बाजूस सारली तर, आतील चित्र दिसेल. श्री. मंडलीकानी, ऐतरेय ब्राह्मणातील विवरण देऊन, या 'सार्पराज्ञी' वरील बुरखा, काहीसा बाजूस सारला आहे. (p. 189). ही देवी 'अलोमिका' होती ! हे सरळ लक्षात न यावे म्हणून 'मानवा'चे तंत्र येथेही डोकावते ! ही देवी प्रथम 'अलोमिका' होती (without hair) असे भाषांतरही, श्री. मंडलीक देतात; 'अलोमिका' संकेताने ही देवी कुमारी म्हणून सूचित होते. आणि अशा वर्णनात वा न वा असल्याचे कारण आहे : अशा वर्णनात, एकापेक्षा जास्त पातळीवरील अर्थ प्रतीतीस येत असतो. या सूक्तातील 'सर्पराज्ञी' हा संकेत नानार्थी आहे.

पण, भाषेतील संकेत, शब्दप्रतिमा त्या भाषिकांच्या सामाजिक जीवनपरिसरातून प्रचलित होत असतात. अशा संकेत : प्रतिमाना नानार्थ, एकाएकी आलेले नसतात. हे अर्थ येण्यामागे इतिहास असतो; यांत एक क्रम, व्यवस्था असलेली खात्री पटते. प्रस्तुत सूक्तातील 'सर्प' हा संकेत अत्यंत पुरातन आहे असे मान्य करणे भाग आहे, कारण सुमेर इजिप्त, क्रीट, ग्रीस वगैरे प्राचीन संस्कृतीतील आदि दैवत 'नाग' सर्प, Dragon या स्वरूपाचे आहे. पण यांत आणखी थोडा बारकावा आहे : सर्प व पाणी या दोन संकेतात अद्वैत एकात्मता गृहीत धरलेली दिसते. सर्प पाणी निर्मितो; आणि पाणी सर्पाला जन्म देते. हा अन्योन्य संबंध ऋग्वेदीय 'अपां नपात्' या प्रतिमेत अभिप्रेत आहे. 'अपां नपात्' यात पाणी (: आप : नार) स्त्रीप्रतीक; तर 'नप्ता = सर्प हा कुमार-पुरुष प्रतीक होय. काहीवेळा 'अपांनपात्' ही प्रतिमा (दोन) सर्पमिथुनरूपातही दिसते (उदा : सुमेरकडील तैमाता व अप्सु).

हा नाग : सर्प, (पाण्यातला) 'अश्व' होतो ! 'अश्व' रूप हे फार अर्वाचीन होय; यापूर्वी 'अज' (बोकड), अजा (शेळी) हे संकेत प्रचलित होते.

अ–ज, अ–जा म्हणजे, जे जन्मलेच नाहीत ते प्राणी ! अशा द्व्यर्थी संकेताच्या आड उभे राहून, अज (पु.) व अजा (स्त्री) या मिथुन योगाच्या वर्णनांत स्त्री–पुरुष संयोग तर अभिप्रेत आहेच; पण हे 'दृश्य' : ही 'मैथुनक्रिया,' केवळ आभास आहे, अशी श्रद्धा निर्माण करण्याचा प्रयत्न झालेला, अशा सर्व यातुमंत्रातून प्रतीतीस येत आहे ! (उदा : अजां एकां ... बह्वीः प्रजां सृजमानां ... हा श्लोक पाहा श्वे. उ. ४.५).

या 'सर्पराज्ञी सूर्यो वा' सूक्तातील आशयही असाच धरसोडीचा आहे. गारुडी विद्येचे : नागसंप्रदायाचे वैशिष्ट्य ते हेच, आणि यावरूनही असा यातु-मंत्रयुक्त हा ऋग्वेद, नागपंथी ग्रंथ आहे असे म्हणणे भाग पडते.

हे सर्प, सर्पी संकेत, अज, अजा, वृषभ-गो गर्दभ-गर्दभी (अश्व होण्या-पूर्वी) रूपांतही होते ! 'पांढरा गर्दभ' या अर्थाचे 'श्वेत अश्व-तर' हे उपनिषदाचे नांव तपासून पाहावे; अश्व (: विष्णु), अश्व-तर (: रुद्र) या दोन संप्रदायात 'तर' कोण, 'तम' कोण ही स्पर्धा होती. यांचे प्रत्यंतर मिळेल. वृषभ-गो या संकेतापूर्वी महिष-महिषी, हे प्रतिशब्द प्रचलित होते. ऋग्वेदातील 'ब्रह्मा देवानां, . . . महिषः मृगाणां' या वर्णनात 'सोम' नामधारी चंद्राचे वर्णन आहे. हे सर्वमान्य आहे.

प्रस्तुत 'सर्पराज्ञी सूर्यो वा' या सूक्तातील आशय जाणण्यास, महिष-महिषी संकेतांचे पूर्ववृत्त माहीत असणे जरूर आहे. कारण या सूक्तातील देवी 'सर्पराज्ञी' ही सूर्य (?) रूपी महिषाच बळी घेते, असे वर्णन येते (१०.१८९.२). 'महिष' बळी घेणारी, (महिषाची पत्नी : महिषी) ही देवी कोण ? हे आजही नेमके कळू शकते; 'महिषासुरमर्दिनी' म्हणून विख्यात असणाऱ्या, या देवीला काली (: काल = सर्प), दुर्गा, कुमारी ही पर्याय नावे आज रूढ आहेत.

'महिष' हे सोमनामक चंद्राचे पुल्लिंगी रूप, तर, हाच चंद्र स्त्रीरूपात 'महिषी' म्हणवितो. आणि 'महिषी' चंद्रा, महिषाचा बळी घेते' असे म्हणणे हा शुद्ध विनोद होतो ! श्री शंकरादि आचार्यांच्या तत्त्वज्ञानाचा मूल स्रोत, हा असा ऋग्वेदातील आदिदैवतकथेतून पाझरत असलेला येथे दिसतो. मानवशास्त्रज्ञांचे 'Myths praced philosophy' हे सूत्र, ज्ञानोपलब्धि शास्त्राशी (Socia-logy of knowledge) सुसंगत असून, 'जीवनसत्याचे' दर्शन घडविते.

प्रथम, ही 'सर्पराज्ञी,' 'अलोमिका' म्हणजे कुमारी : कन्या (= भूदेवी) असते; सस्यवृक्षादि उत्पन्न होण्यापूर्वीची ही अवस्था येथे सूचित आहे. भूमीवर, 'वसंतादीन् ऋतून् चंद्रमाः विदधत्' ऋतु निर्माण करणारा– सस्यादिना

पोसणारा हा चंद्र होय अशी धारणा पूर्वी होती, हे ऋग्वेदावरूनही कळते (१०.८५.१८) आणि चंद्र (: सोम) हाच रेडा तसेच सर्परूपही कल्पिला जातो. म्हणजे कुमारी : अलोमिकेला चंद्राच्यायोगे 'ऋतु' प्राप्त होतो, आणि 'सुजला, सुफला' होते, हे सुफलीकरण तंत्र (Fertility cult) ऋग्वेदात दडलेले आहे! श्री. मंडलीकांना, 'नारायण : नागबली' या तंत्राशी (ritual) संबंध असणाऱ्या, 'अयं गौ: पृश्नि:—' या विवरणात 'सर्पदंशजन (न)' विद्येचा मंत्र दडलेला दिसला, हे त्यांचे 'दर्शन' यथार्थ असून ही 'theory' किंवा वैयक्तिक संकल्पना नव्हे.

पण, या चांद्रभूमिकेवरील मिथुन योगात 'सूर्या'चा संबंध कोठे येतो? कसा येतो? या कोड्याचे उत्तर काय? पण याचे उत्तर केवळ भारतीय–ऋग्वेदीय–संदर्भातच देण्यापेक्षा, श्री. मंडलीकाना सुचविलेल्या आणखी एका श्रेष्ठतम कसोटीला लावून हे उत्तर सांगणे जास्त प्रशस्त वाटते.

६ सांस्कृतिक सत्य, कसाला लावून पाहण्याचा–
मंडलीकांनी सुचवलेला–आणखी एक प्रकार :

श्री. मंडलीक आपल्या प्रबंधाच्या शेवटी असे सुचवितात कीं–'...the results of these investigations compared with similar researches into the history of serpent worship amongst other nations, both ancient and modern times in all parts of the world." (p. 200)

पण ऋग्वेदातील नागसंप्रदायाचे अस्तित्व सिद्ध होण्याकरता, आधुनिक (modern) कालातील 'नाग' पूजेचा विशेष उपयोग होईल असे नाही. तरी पण, 'नाग' पूजा या आचरणातील तात्त्विक पातळीवरील वैचारिक आकृती जाणणे शक्य होईल तर, काही वैचारिक आकृती, या 'सनातन' (perennial) स्वरूपाच्या असल्याकारणाने, प्राचीन काळातील 'नाग'संप्रदाय हा, अर्वाचीन काळी. वेष पालटून कोणत्या स्वरूपात : कोणत्या प्रतिमा माध्यमातून व्यक्त होत आहे, हे तपासून घेणे शक्य आहे.

प्रथम, या नागाराधनेचा पुरातन प्रकार, भारताबाहेरच्या देशात कोणत्या स्वरूपात होता, याचा शोध घेणे क्रमप्राप्त आहे. सुमेर, इजिप्त, ग्रीसकडील प्राचीन संप्रदायाच्या, अल्प स्वरूपातील जुजबी चाचणीत ही, नागाराधना ह्या जनात प्रचलित असल्याचे सिद्ध होत आहे.* हा नाग : सर्प म्हणजे प्रच्छन्न 'चंद्र' आहे. हे

* 'नवभारत' एप्रिल, ७२. पृ. ३८; ४२–५२.

सर्वमान्य आहे. आणि ही नागाराधना म्हणजे 'मधु : चंद्र' (Honeymoon). आह्निकाचे (ritual) धार्मिक स्वरूपातील आचरण होय. म्हणून हा नागसंप्रदाय 'रात्र' उपासकांचा संप्रदाय आहे. ग्रीक प्राचीन संस्कृतीतील 'Elysian Mysteries,' 'Dionysion Festivals' 'Orphisn' यासारखे प्रकार, भारतीय शाक्त उपासनेशी समांतरस्वरूपाचे होते. ऋग्वेदातील 'चमस पान'–पात्र–भोग वर्णन करणारे सूक्त, या संदर्भात तुलनीय आहे. (I. १६१) त्वष्टयाने निर्मिलेलें हे 'चमसपान (भोग) पात्र :' 'possibly represents the moon' असे म्याक् साहेब सांगतात. (Vedic mythology p. 133). हा सामूहिक स्वरूपात आचरिला जाणारा प्रकार होता, हे सूचित करणारे सांकेतिक वर्णन येथे आढळेल : या 'चमस पान' (: पात्र) भोगात भाग घेणाऱ्या तिघातील तात्त्विक पातळीवरचा एक संवाद–चर्चा, एका दृष्टीने महत्त्वाची आहे. या भोग-क्रियेतील घटक तीन– १) आप (: सलिल) तत्त्व; २) अग्नी (: भूमीतील, Heat) ३) वधर्यन्तीं (आहनन : आघात करणारे पुरुषइंद्रिय) सृजनास आवश्यक अशा या तीन घटकात 'एकं एव' महत्त्वाचे कोणते ? हा वाद येथे चालल्याचे नमूद आहे. (१.१६१-९). हा 'एकं सत्' पंथ आहे; 'अणु-परमाणू हा,' एकं, किंवा 'समग्र अखंडित, अ–दितिस्वरूपी एकं अशा दोन भूमिकांचा हा झगडा आहे. एक म्हणतो 'आपः भूयिष्ठाः; ' दुसरा म्हणतो, 'छे, अग्नी हाच श्रेष्ठ; ' तर, तिसरा म्हणतो, " (पुरुषाचे) आयुध " हे नसेल तर सर्व व्यर्थ ! याप्रमाणे बोलत (: परस्परं वदंतः), 'चमस' पात्रावर हनन करू लागले. (चमसान् अपिंशत).

या वर्णनातील 'वधर्यन्तीं' या संकेतातील श्लेष (सौर) इंद्राचा ध्वंस करणारा आहे; (शिवाय दुसरे श्लेषार्थही आहेत; पण त्या चर्चेला येथे अवकाश नाही.) 'वधर्यंतीः वज्रनाम' हा साम्प्रदायिक अर्थ, 'इंद्र' हा भोगी = सर्प म्हणून जाहीर करीत आहे ! 'इंद्र, वज्रेण हन्यमानत्वात्' वृष्टी होते, असे येथे विवरणही आहे !

म्हणजे हा 'चमस (पान) पात्र' भोग हा सुफलीकरण संप्रदाय (Fertility cult) होय ! ही सुफलीकरण विद्या पुढे 'सुप्रजाजनन' (Eugenics) शास्त्रात परिवर्तन पावते; महाभारतकाली 'नियोग' हा 'नाग' संप्रदायाचाच प्रकार होय. प्लेटोच्या 'आदर्श राज्यात' 'सुप्रजा' निर्माण करण्याकरता सुचवलेले तंत्र तेथील शाक्तपंथीय तंत्राचा प्रकार आहे.

वेदकाली हे आह्निक निंद्य ठरू लागल्याचे सूचक उल्लेख येथे आहेत : हे देवपान आहे, तरी, (मूर्ख, अज्ञानी) अनिंद्य अशा या अनुस्थानाला : क्रियेला

निंदा करतात (ये नराः अनिंदिषु निंदां कुर्वन्ति ५) याशिवाय, या सूक्ताच्या प्रारंभीच (१) " न निंदिम चमसं... " असा आदेश आहे.

आणि ही 'चमसपात्र' आराधना, शाक्त तंत्राची होती, हे सुचविणारी मूलभूत सांकेतिक प्रतिमाही या पहिल्या ऋचेतच आहे : या चमसपात्राला 'महाकुल' असे विशेषण आहे. (कुल >) कौल हा आचारप्रकार शाक्तपंथीय असल्याचे आज सर्वमान्य आहे. 'महाकुल' म्हणजे 'महा पात्र' बंगाल ओरिसा-कडे 'महापात्र' हे कुलनाम आहे. कन्नड जिल्ह्यात 'नागपात्री' म्हणून ब्राह्मण-वर्ग असल्याचे, श्री. मंडलीक सांगतात. (p. 180) दक्षिण कन्नड जिल्ह्यात आजही आहेत असे कळते. 'महापात्र' आराधना, महाराष्ट्रात 'महालक्ष्मी' या नावाने नवरात्रात चालते. या आराधनेत घट : घागर पूजा आहे. 'कोलावणे' हा मराठी वाक्प्रचार, महाराष्ट्रातील हा पुराण वेदकालीन महाकुल चमस-पात्र पानांची आठवण देत आहे.

हा 'रात्र' संप्रदाय. वेदकालीन मूळसंप्रदायाची ही सुधारलेली आवृत्ती होय. 'रात्र' संप्रदाय दिवसा आचरण्याच्या रूढीमुळे हा बदल अटळ झाला असावा ! पण 'सूर्य' हा नारायण' होण्याने. 'दिवस' ही 'कृष्ण' वर्ण झाला आहे, सांकेतिक-रीतीने. या 'रात्र' संप्रदायाला प्रकाश (: सवितृ–सूर्य) शत्रु वाटणे स्वाभाविक आहे. हा प्रकाश (: सूर्य) द्वेष, रात्र (: अंधार) पूजकात भारतातच होता–आहे, असे नव्हे; प्राचीन ग्रीक, इजिप्तमधील सांकेतिक प्रतिमात प्रतिबिंबित असणारा हा द्वेष, आजही त्या उल्लेखात दडलेला पाहावयास मिळतो.

वेदातील 'हिरण्यगर्भ' (Golden Grim) : प्रजापति या दैवत सदृश 'Priapos' नामक दैवत युरोपात पूजिले जात असे. Priapos: God of procreation आणि यावरून रूढ 'Priapism' या संकेताला असणारा लैंगिक स्वरूपाचा अर्थ लक्षात घेणे जरूर आहे. वेदादि ग्रंथांचा परिचय होण्यापूर्वी लिहिलेल्या प्रबंधात एका इंग्लिश संशोधकाने, तेथील 'प्रजापति' देवताराधनेत प्रचलित असलेल्या प्राचीन 'Icons' (प्रतिमा) दिल्या आहेत. त्या Icons मधे, वेदातील 'अज एक पात्'* यासारख्या दैवतनामांचे स्पष्टीकरण मिळणारी मूर्ती पाहून आश्चर्याचा धक्का बसेल ! 'अज' म्हणजे जो जन्मलाच नाही 'विदेही' जनक अज एक पात्' देवाची युरोप मूर्ती पाहता, नावे निरनिराळी

* 'पात्' या संकल्पनेतील गर्भितार्थ विष्णूच्या त्रिपात्, (मधु स्रवणारा) याच्याशी तुलनीय आहे. नवभारत एप्रिल ७२, पृ. ५२, पहा.

ठेवल्याने आत्मवंचना, परवंचनामात्र होते, याची खात्री पटणार आहे. या ग्रंथातच 'रात्रीच्या सूर्य' (: Noclurnal Sun) हा संकेत येतो ! (Sexual Symbolism; Publishers Julian press New York; ' 62). 'Dionysus' याचे 'The Night Sun' असे पर्यायनाम होते. (The White Goddess, R. Graves; Faber & Faber Ltd p. 134)

या पार्श्वभूमीवर असे ठामपणे म्हणता येईल की नाग : लिंग उपासकात, भारतात काय, युरोपात काय समानस्वरूपाची सांकेतिक भाषा प्रचलित होती. भारतातील नागसंप्रदायाने सूर्याला चंद्र बनविलेले सूर्य 'नारायण' = नार (सृजनजल), अयन (हे सृजनजल स्रवणारी वाट, मार्ग) होतो, या 'चेटुक' स्वरूपी कृत्याची सफलता पाहावयास मिळेल. (रात्रीचा) चंद्र हा 'मार्तंड' नावाचा सूर्य म्हणवितो ! सलिल = जलस्वरूपी अदितीचा पुत्र, असे वर्णन आहे. पाण्यातून जन्मणारा हा देव 'मृतात् अंडात् जातः' या अर्थाचे 'मार्तंड' हे नाव धारण करतो ! 'प्रजापति पुत्र' म्हणविणारे, 'पतं-ग' नामक सूर्य (?) दैवत 'सार्पराज्ञी' सूक्तात येते.

नाग संप्रदायातील या एकूण कृतीवरून, या पंथीयाना सूर्य (दिवस) चंद्र (रात्र) हा मूलभूत भेद मान्य नाही असे उघड होते. हा नागसंप्रदाय 'एक स्वरूपी सत्- सत्य उपासक आहे. 'रसो वै सः,' 'आनंदब्रह्म' या सूत्रावरून हा तत्-मयता वाद आहे; लीलावाद आहे, क्रीडावाद आहे. 'एकं एव अद्वितीयम्' ही श्रद्धा सर्वाधिकारी प्रवृत्तिप्रेरक आहे. नियम अर्थ, विचार यांना थारा नसणाऱ्या एकांतिक, स्वैर, भावोत्कट मनोवृत्तीला पोषक भूमिका या 'एकं सत् = संतपंथीय तत्त्वज्ञानात दिसते. 'पिंडब्रह्मांड' ऐक्य या स्वरूपाची जीवनदृष्टी असते. हे जीवन 'अर्थ' शून्य आहे, अशी या संप्रदायाची श्रद्धा आहे. म्हणून हा 'एकं सत्-संत' वाद हा मुळात असामाजिक आहे. एकांतिक एकाकी वृत्ती, किंवा आपल्या पंथीय विश्वाबाहेर काही अर्थ न दिसणारी वृत्ती अशी ही या नागपंथीय जीवनप्रेरक वैचारिक आकृती दिसते. आणि या पंथात साधन : माध्यम यातच सिद्धी-साध्य सामावले असल्याची श्रद्धा दिसते. यामुळे यांच्या जीवनरीतीत व्यक्ति किंवा पक्ष या बाहेर, जीवनमूल्याना- सत्याला, (व्यक्ती व पंथनिरपेक्ष मूल्ये व सत्याला) स्वतंत्र अस्तित्व नसते.

यात तथ्यांश असेल तर प्राचीनच काय, अर्वाचीन 'नाग' संप्रदायही ओळखता येतील.

७ ‘सत्य’ निष्ठेची, श्री. मंडलीकांची ही संशोधनपरंपरा स्थगित होण्यात झालेली हानी

संशोधनात ‘The most elaborate and able work’ केलेले म्हणून प्रसिद्ध असणारे जेम्स् फर्ग्युसन् यांची ‘theory’ काय असावी, हे जाणणे अशक्य नाही. श्री. मंडलीकांचे म्हणणे, साधार खोडून काढण्याऐवजी एका ‘theory’ चा आश्रय घेण्यात फर्ग्युसन् याना संकोच न वाटावा याचे आश्चर्य वाटते. श्री. मंडलीकांच्या संशोधनातील निर्णय स्वीकारण्यात, फर्ग्युसन् याना, अडचण काय होती? ‘या ऋक्संहितेत नागसंप्रदाय आहे.’ असे मान्य केले असते तर, फर्ग्युसन् याना व पुढे म्याक्डोनेल प्रभृती संशोधकांना ‘हा ऋग्वेद् आर्यांचा’ अशी भूमिका स्वीकारता आली नसती! ‘बुध्न्य’ (: बुडांतला) अहि, आणि, ‘वृत्र’ (: विळखा घालणारा, आलिंगणारा) अहि, हे दोनी ‘अहि,’ मुळात (originally), वेगळे नव्हेत, (not different) असा निर्वाळा देणारे म्याक् साहेब (p. 73), पुढे याउलट आपले मत देतात, (: there is no trace of it (: Naga worship) in R. V.; p. 153)!

पण, ‘या वेदात नाग: सर्प संप्रदाय नाहीत,’ असे प्रतिपादन “हा वेद आर्यांचा” हे ठरविण्याकरता, या श्रेष्ठ संशोधक साहेबाना, ‘आहे’ आणि ‘नाही’ या उभयविध भूमिका घेण्यात, आपण सत्याची प्रतारणा करीत आहो, हे लक्षात आले नसेल काय? किंवा भारतातील जातिभेद, आर्य–द्राविड भेद, आर्य–दस्यु, दास भेद ‘ब्राह्मणांचे’ वर्चस्व..... वगैरे समस्याना ‘ऋग्वेद आर्यांचा’ असे गृहीत धरल्याने, फारच सुलभरीतीने उत्तर मिळते, असे वाटून, या राज्यकर्त्या ब्रिटिशांना अनुकूल अशी ही भूमिका, फर्ग्युसन् प्रभृतीनी स्वीकारली नसेल काय?

हे काही असो, कधी भरून न निघणारी हानी झाली ती भारतीयांची; भारतीय सांस्कृतिक इतिहासाच्या व्यासंगी जगाची. निरनिराळ्या पातळीवरची ही हानी आहे; वरवर पाहताही ही किती भयावह आहे हे दिसून येईल.

i) सामाजिक स्वरुपाची हानी

१) ‘नागपूजा द्राविडांची,’ असे गृहीत असल्याने, ‘ऋग्वेदात नागसंप्रदाय आहे’ या श्री. मंडलीकांच्या संशोधनातील फलितांशाचा स्वीकार झाला असता तर हा ‘ऋग्वेद द्राविडांचा’ म्हणावे लागले असते! ‘Brahmanism’ ही, शिवी रूढ करण्यास, साहेबाना, सोपे झाले नसते.

अनुक्रमणिका

२) नाग : सर्प संप्रदायाचा हा वेद, सवितृ : सूर्योपासकांचा, वृत्र : अहिहन् इंद्रसंप्रदायाचा असे भासवून ब्राह्मण (?) वर्गातील शुद्ध (?) आर्यत्वाच्या अहंकाराला धूप घालण्यात आला.

ii) ज्ञानक्षेत्रातील हानी

१) परस्पर विसंगत गोष्टीतील विसंगती न खटकणे, म्हणजे विचारशक्ती दुर्बल झाल्याचे लक्षण, बुद्धी बधिर झाल्याची सूचना होय. वृत्र (: अहि) हा सूर्याला जन्म देतो (वृत्रात् जातः दिवाकरः); 'रात्र सूर्याला प्रसवते' ही साहित्य वक्रोक्ती संकल्पना वास्तव सत्याच्या धारणेची जागा घेण्याने खरे आणि काल्पनिक यातील अंतर राहात नाही.

iii) सांस्कृतिक संशोधनाच्या पातळीवरील हानी

१) सूर्य = चंद्र; अमृतं = मृत्युः; सूर्य = नारायण; अग्नि = नारायण; जिवंत व मृतवत् मेलेला (: नचिकेत अवस्था) यातील फरक लक्षात न येण्याइतकी बधिरता आजपर्यंत टिकून आहे ! विसंगतीत सुसंगती शोधणे, ही विसंगतीच नव्हे असे मंडनात्मक साधार (?) लिहिणे हेच संशोधन अशी ही आजची अवस्था, याचे मूळ कोठे आहे ?

२) 'समय' परिसरात प्रवेश मिळवून, श्री. मंडलीकांच्या मार्गाने हे संशोधन पुढे चालले असते, तर 'कटु सत्य' पचविण्याचे सामर्थ्य महाराष्ट्रीयात वाढले असते.

३) श्री. मंडलीकानी सुचविलेला, संस्कृतीचा तुलनात्मक व्यासंग जागतिक पातळीवर अजून आपल्या विश्वविद्यालयांतून प्रारंभ व्हावयाचा आहे !

८ शेवटी एक प्रार्थना

सत्याची चाड असणाऱ्या ज्ञानोपासकानी पुढे यावे. १०३ वर्षापूर्वी श्री. मंडलीकांनी मोठ्या परिश्रमपूर्वक केलेल्या संशोधनातील निर्णय पुनः तपासून पहावा. सदोष असेल तर, तसे जाहीरपणे सांगावे. आजपर्यंतचे हे मौन, महाराष्ट्राच्या विद्वत्तेला, निस्पृहवृत्तीला भूषणावह नाही, साहेबांच्या बौद्धिक वर्चस्वात आपण अडकलो आहोत, किंवा खरोखर श्री. मंडलीक हेच संशोधनात कोठे घसरले आहेत, याचा निर्णय होणे जरूर वाटते.

पण, श्री. मंडलीकांचा फलितांश स्वीकारण्याने, 'आजपर्यंत आम्ही चुकलो' अशी कबूली दिल्यासारखे होईल, ही भावना न वाढू देण्याची दक्षता जरूर आहे. श्री. मंडलीकांची विचारधारा पुढे आली असती तर, डॉ. सुखटणकरा-

सारख्यांचे परिश्रम वाचले असते. 'श्री. मंडलीकांचा निर्णय साधार आहे, तो नाकारता येत नाही; आजपर्यंत अर्थदायक होत नसणाऱ्या विसंगतीला (उदा: इंद्राचे 'वज्र' पुरुषेंद्रिय: 'आहनस्य' आहे; वगैरे) 'अहिमायारूपी' 'वाक्-पतंग'च कारण आहे. असे दिसून येईल तर–

भारतीय सांस्कृतिक संशोधनात सत्यान्वेषणाचा नवा पर्व प्रारंभ होणार आहे, असले हे क्रांतिकारी 'कटुसत्य' उजेडात आणणाऱ्या श्री. मंडलीकांची थोरवी किती सांगितली तरी थोडी. ※

※ बर्टंड रसेल विशेषांकाप्रमाणे, श्री. मंडलीक विशेषांक निघून, यांच्या संशोधनातील फलितांशाचे (: ऋग्वेदात नागसंप्रदाय आहे) विविध दृष्टिकोनांतून मूल्यमापन व्हावे ही अपेक्षा. या वेदाचे संशोधन Blind-alley अवस्थेत आज दिसत आहे. या अवस्थेकडे लक्ष वेधण्याकरता–मार्ग मोकळा करण्याकरता 'नवभारत' पुढाकार घेईल तर एका अनिर्णित अवस्थेतील समस्यापरिहाराचे श्रेय लाभणार आहे. महाराष्ट्रीय विचारवंत संशोधकांचे, विस्मृतिपंथातील या थोर विद्वानांकडे लक्ष वेधण्याचेही सत्कार्य साधणार आहे. युक्त वाटल्यास पाहावे—



अनुक्रमणिका

श्री. म. गं. नातू

सुधारक कोल्हटकर

"खरे म्हटले असता ज्या सुधारणेचे आपण आपल्या सर्व सुखाबद्दल ऋणी आहोंत, तिच्यावर हवे तितके वाईटसाईट आरोप करण्यात आलेले पाहून आम्हांस नेहमी रामचंद्रांनी सीतेचा त्याग करतेवेळी काढलेल्या उद्‌गारांची आठवण होते :

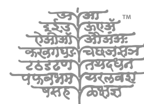
त्वया जगन्ति पुण्यानि त्वय्यपुण्या जनोक्तय:
नाथवंतस्त्वया लोकास्त्वमनाथा विपत्स्यसे."[१]

— श्री० कृ० कोल्हटकर

श्रीपाद कृष्ण कोल्हटकरांच्या जन्मशताब्दीच्या निमित्ताने गेले सबंध वर्ष त्यांच्या वाङमयीन कामगिरीचे नव्याने अध्ययन आणि पुनर्मूल्यन होत आहे. कोणी त्यांच्या 'कलावती वाणी'चे, कोणी त्यांच्या वाङमयीन समीक्षेच्या पायाभरणीच्या कार्याचे, कोणी त्यांच्या मराठी रंगभूमीवरील सुधारणांचे तर कोणी त्यांच्या निर्मळ विनोदाचे मुक्त कंठाने गुणगान करीत आहे. हे सर्व इष्टच आहे. परंतु हे सारे चालू असताना त्यांच्या एका अतिशय महत्त्वाच्या अंगाकडे विद्वान अभ्यासकांचे सतत दुर्लक्ष होत आहे याचे आश्चर्य वाटते. हे अंग म्हणजे कोल्हटकरांचा सुधारणावाद. कोल्हटकर हे आधी सुधारक होते आणि नंतर साहित्यिक होते. एवढेच नव्हे तर त्यांचे जवळ जवळ सर्व साहित्य सुधारणेच्या प्रचाराकरिता त्यांनी लिहिले असे म्हटले तरी वावगे ठरणार नाही. त्यांची नाटके, कादंबऱ्या व विनोदी लेख या हेतूने लिहिले गेले आहेत हे तर स्पष्टच आहे. परंतु इतरांच्या कलाकृतींवर समीक्षा करताना ते कुठल्यातरी सुधारणेच्या पुरस्कारार्थ तिचा बहुंश खर्ची घालतात. सर्वांगीण सुधारणेच्या ध्यासाने त्यांचे समग्र वाङमय झपाटल्यासारखे दिसते. त्या ध्यासाला गहन तत्त्वचिंतनाची आणि कुशल वादपटुत्वाची जोड मिळाली होती; आणि या सर्वांमुळे कोल्हटकरांचे साहित्य सुधारणावादी साहित्यात अत्युच्च स्थानी— सुधारकाग्रणी आगरकरांच्या जवळपास-विराजमान होण्याच्या योग्यतेचे झाले आहे.

१ कोल्हटकरांचा लेखसंग्रह (पण लक्षात कोण घेतो !) पृ. ५८

अनुक्रमणिका





कोल्हटकरांच्या या सुधारणावादी कामगिरीकडे अभ्यासकांचे जवळजवळ दुर्लक्षच का होत गेले आणि अजूनही होत आहे हे एक कोडे आहे. या लेखाचा हेतू ते कोडे सोडविण्याचा नाही, फक्त ते स्पष्टपणे वाचकांसमोर ठेवणे एवढाच आहे.

सुधारकांचे दोन प्रकार

आपल्या देशात काय किंवा अन्यत्र काय सुधारकांचे स्थूलमानाने दोन प्रकार आढळून येतात : १) बुद्धिप्रामाण्यवादी आणि २) श्रुतिप्रामाण्यवादी. पहिल्या प्रकारचे सुधारक मानवी जीवनाचे अंतिम ध्येय केवळ बुद्धिप्रामाण्याने निश्चित करतात; आणि त्या ध्येयाच्या साह्याने वर्तमान समाजजीवनचे मूल्यमापन करून इष्ट ते बदल सुचवितात. त्यांची दृष्टी अर्थातच इहवादी असते, कारण परलोकादी अतिभौतिक गोष्टी ते स्वीकारू शकत नाहीत. तसेच मानवी जीवनाचे त्यांचे ध्येयही ऐहिकच असावे लागते. सामान्यपणे ' बहुतमांचे बहुतम सुख ' (अर्थात ऐहिक सुख) हेच मानवी समाजाचे ध्येय म्हणून ते स्वीकारतात; आणि त्यास साधन म्हणून सर्व मानवांची समता आणि सर्वांचे विचार, उच्चार आणि आचार यांचे स्वातंत्र्य ह्याचाही ते पुरस्कार करतात. दुसऱ्या प्रकारचे सुधारक मानवी जीवनाची आदर्शावस्था श्रौत प्रमाणांनी ठरवितात आणि त्या प्रमाणांचा आपल्या सुधारणांच्या पुरस्कारार्थ वापर करतात. आगरकर हे पहिल्या प्रकारचे सुधारक होते तर रानडे, गांधी, विनोबा हे दुसऱ्या प्रकारचे. या दोन प्रकारांची तुलना करून त्यापैकी श्रेष्ठ कोणता हे येथे ठरवावयाचे नाही. येथे फक्त एवढेच सांगितले म्हणजे पुरे की, कोल्हटकरांच्या सुधारणावादाची जात आगरकरी सुधारणावादाचीच आहे. कोल्हटकर पूर्ण बुद्धिप्रामाण्यवादी असून श्रुतिस्मृतींनी मानवी जीवनावर वर्चस्व गाजवावे याला त्यांचा समूळ विरोध होता. मिल्, बेंटम् यांचे तत्त्वज्ञान आगरकरांप्रमाणे त्यांनाही मान्य होते. परलोक, ईश्वर इत्यादी अतिभौतिक गोष्टींचे मानवी जीवनातील स्थान त्यांनी फार मर्यादित करून टाकले होते. पूर्णतः खाजगी, केवळ वैयक्तिक अशा क्षेत्रापुरताच अवकाश त्यांनी त्यांना दिला होता.

कोल्हटकरांच्या सुधारणावादी विचारसरणीचे प्रमुख सूत्र :

आपल्या वर्तमान विपन्नावस्थेचे प्रधान कारण कोल्हटकरांच्या मते धर्माने आपल्या जीवनावर गाजविलेले वर्चस्व. वास्तविक धर्माचे क्षेत्र ईश्वर, जीवात्मा व परलोक एवढ्यापुरतेच मर्यादित असले पाहिजे. असे असता धर्माने आपल्या वैयक्तिक व सामाजिक जीवनात शिरकाव करून आपले सबंध जीवन पादाक्रांत केले आहे.

अनुक्रमणिका

(१) धर्म व आपले ऐहिक जीवन यांच्यात अर्थाअर्थी काहीही संबंध नाही. आपले संपूर्ण ऐहिक जीवन सृष्टीच्या कार्यकारण नियमांनी बद्ध आहे. परंतु धर्माने आपल्या सर्व व्यवहारात प्रवेश करून व स्वर्ग व नरक अशी आमिषे व शिक्षा दाखवून तो सांगेल त्याप्रमाणे आम्हाला वागावयास लावले. त्यामुळे कोणत्याही गोष्टीच्या कार्यकारणाचा विचार करण्याचेच आम्ही सोडून दिले. एखादा अवयव प्लास्टरमध्ये टाकावा तशी धर्माज्ञेने आमची बुद्धी पूर्ण बंदिस्त करून तिचे यत्किंचितही चलन–वलन होऊ न देण्याची खबरदारी घेतली. स्वाभाविकच कालांतराने आमच्या बुद्धीची कार्यक्षमता पूर्ण नष्ट होऊन ती अगदी निश्चल झाली. जगात प्रवेश करण्यापासून तो जगाला रामराम ठोकीपर्यंत आमचे सर्व जीवन आम्ही विविध धर्मपाशात जखडून घेतले. ही स्थिती जवळ जवळ दोन हजार वर्षे टिकली.

(२) नीतीचा व धर्माचाही काही संबंध नाही. समाजातील अंतर्गत भांडणे, परस्पर अविश्वास व फाटाफूट मिटविण्यासाठी नीतीचा जन्म होतो. नीतीचे सर्व कायदे आपणच केले आहेत. म्हणून देशकालमानानुसार आपण ते बदलू शकतो. नीतिनियमांचा धर्माशी संबंध जोडल्यास त्यांना शाश्वत स्वरूप प्राप्त होते; व त्यामुळे त्यांच्यात आवश्यक ते फेरफार करणे अशक्य होते. सुधारणा करण्यास प्रथम तशी इच्छा निर्माण व्हावी लागते. पण धर्माच्या हुकूमशाहीमुळे समाजाचे इच्छास्वातंत्र्यच नष्ट होते; व त्यामुळे त्याचे पाऊल पुढे पडूच शकत नाही. धर्माच्या नावावर सांगितले जाणारे असंख्य अन्याय्य आचारविचार आपणास पटत नसूनही अज्ञाताच्या भीतीने आपण ते करीत राहतो. त्यामुळे व्यर्थ कालापव्यय होऊन आपल्या विवेकशक्तीस मूठमाती दिली जाते. सती, केशवपन, प्रेतसंस्कार, श्रावणी, शिमगा यासारख्या क्रूर व हिडीस रूढींना आपण शेकडो वर्षे कवटाळून बसलो ते यामुळेच. स्मृतिकारांनी रूढ असलेल्या चालींना धर्माज्ञेचे स्वरूप दिले नसते तर समाजाची वाढ खुंटली नसती. समाजाची सर्व अंगे स्मृतींनी कृत्रिम धर्माच्या बंधनाने घट्ट बांधून टाकल्यामुळे त्याची स्वाभाविक वाढ होणे अशक्य होते. "हिंदु समाजात अतोनात विषमता माजून समतेविषयी तळमळ चालली होती. परंतु मनुस्मृतीची ओढाताण करून ती तळमळ शांत करण्याचा उपाय सापडण्यासारखा नव्हता. अशा संकटात निराशेने चवताळलेल्या सुधारकाने मनुस्मृतीला दूर भिरकावून दिले, यात कोणती चूक झाली ? त्यात चूक असेल तर ती मनुस्मृतीचीच होय. आपल्या ग्रंथांत ईश्वराच्या नावावर खोटी बक्षिसे व खोटया शिक्षा पसरून दिल्या, तर त्या भावी सुधारणेला जाचक होतील, हे कळण्याइतके भविष्यकाळाचे ज्ञान जर

मनूला नव्हते; किंवा असूनही त्याने तिकडे कानाडोळा केला, तर त्याच्या कृत्याच्या स्वाभाविक परिणामाची जबाबदारी त्याच्या मस्तकावर जाऊन पडेल, की सुधारकाच्या ? "[१]

(३) राजदंडाला धर्मदंडाचे पाठबळ मिळाले की समाज पूर्ण परतंत्र बनतो. राजा कितीही जुलमी असला तरी धर्माने त्याला ईश्वराचा अंश बनविल्यामुळे त्याच्या सत्तेला मर्यादा घालण्याचा विचार कोणाच्या स्वप्नीही येत नाही.

(४) "आपला समाज व्यक्तींचा बनलेला नसून जातींचा व पोटजातींचा बनलेला आहे . . , सर्व जीवात्मे परमात्म्याचीच स्वरूपे आहेत या अभेदप्रतिपादक सिद्धांतास हिंदु धर्माच्या तात्त्विक अंगात जरी महत्त्वाचे स्थान आहे तरी त्याच्या वर्णव्यवस्थारूप आचारात्मक अंगावर त्याचा थोडासुद्धा परिणाम झालेला दिसत नाही. वर्णव्यवस्थेत भिन्नभिन्न वर्णास भिन्नभिन्न कर्तव्ये आखून दिलेली असल्यामुळे सर्व वर्णास समान असे जिव्हाळ्याचे धार्मिक व सामाजिक हितसंबंध मुळीच नाहीत असे म्हटल्यास चालेल."[२] ही स्थिती इतके दिवस टिकण्याचे कारण म्हणजे चातुर्वर्ण्यात्मक धर्माशी असलेला तिचा निकट संबंध होय. या दोहोंची फारकत न केल्यास "इंद्राय स्वाहा, तक्षकाय स्वाहा" या न्यायाने दोहोंचेही उच्चाटण करावे लागेल.

(५) स्त्री व पुरुष यांच्या हक्कात व कर्तव्यात धर्माने केलेल्या विलक्षण पक्षपातामुळे समाज अर्धांगवायूने पछाडला गेला.

वरील विचार समाजास पटवून देण्यासाठी कोल्हटकरांनी आपली लेखणी उचलली. व संधी सापडेल तेथे मग ती समीक्षा असो, नाटक असो, कादंबरी असो किंवा विनोदी लेख असो, विविध सुधारणांचा त्यातून त्यांनी पाठपुरावा केला. त्यांच्या समग्र वाङ्मयाचा आढावा घेऊन काहीशा विस्ताराने हे आता दाखवावयाचे आहे.

समीक्षा

समाजातील एखादी दुष्ट रूढी नष्ट करण्यासाठी कोणी एखादी कलाकृती निर्माण केली की, हर्षातिरेकाने ती डोक्यावर घेऊन तिचे महत्त्व सिद्ध करण्यास कोल्हटकर पुढे सरसावलेच म्हणून समजावे. हरिभाऊंची "पण लक्षात कोण घेतो !" ही कादंबरी प्रसिद्ध झाल्यावर तिची समीक्षा करण्यास त्यांना थोडा उशीर झाला तेव्हा प्रथम ते म्हणतात, "स्त्रियांच्या अवनतीबद्दल एकंदर पुरुष-

---

१. को. सं ('संगीत प्रेमाभास नाटक') पृ. ४७१

२. सुदाम्याचे पोहे. आ. ३ (प्रस्तावना) पृ. १२–१३;

जातीचे औदासीन्य पाहून त्याच्या तोंडातून जसे 'पण लक्षात कोण घेतो!' हे उद्गार निघाले असे आमच्या औदासीन्यासंबंधानेही निघाले असतील म्हणून प्रथम पुस्तककर्त्याची क्षमा मागून नंतर या पुस्तकाचे अभिनंदन करावयाच्या आनंदकारक कर्तव्यास लागतो."[1]

आपट्यांनी कादंबरीरूपाने केशवपनाच्या रुढीचा अनिष्टपणा दाखविल्यामुळे तो बऱ्याच अंशी सिद्धीस गेला - असे ते म्हणतात. "आमचे तर असे मत आहे की, मोठमोठ्या सभांनीही जे महत्कार्य सिद्धीस जाणार नाही ते प्रस्तुतसारख्या पुस्तकांनी सहज होणार आहे. स्वतः शंकरासही अजिंक्य अशा भस्मासुराचा मोहिनीरूपाने वध केला; त्याचप्रमाणे निबंधास व व्याख्यानास न जुमानणाऱ्या दुराग्रही लोकास कादंबरीसेवन मात्र सुधारकांच्या गोटात अचुक आणून सोडील. 'अरबी भाषेतील सुरस व चमत्कारिक गोष्टीतील राक्षस ज्याप्रमाणे एका लहानशा भांड्यात कोंडून ठेवलेला होता, त्याप्रमाणे आपण आपल्या प्रबल बुद्धीभोवताली दुराग्रहाचे कुंपण घालीत असतो; व कोळ्याने जसे त्या राक्षसास आणा–शपथा देऊन, मग मोकळे सोडले; त्याप्रमाणे आपणही आपल्या बुद्धीस मोठ्या प्रयासाने स्वातंत्र्य देतो. असे असल्यामुळे आपणास वारंवार कल्पनाशक्तीकडूनच महत्कृत्ये करून घ्यावी लागतात."[2]

नंतर ते केशवपनाच्या चालीतील क्रौर्य, अन्याय व मूर्खपणा दाखवतात. आपल्या प्रत्येक जुन्या चालीत काही तरी गूढ उपयुक्तता असते. असे मानणारे आक्षेपक म्हणतात की, केशवपनाची शिक्षा अनीती वाढू नये म्हणून धर्मात शिरकाविली आहे. हे म्हणणे बुद्धीच्या कसास कितपत उतरते ते कोल्हटकर दाखवितात : "हा अनाचार बंद करण्यास रामबाण युक्ती कोणती योजिली आहे म्हणाल, तर विधवेस व नापिकास एका खोलीत कोंडून ठेवून त्याकडून तिचे वपन करविणे. धिक्कार असो या चालीला! कितीतरी अंधेर हा! हा प्रघात जो अनाचार बंद पाडण्याकरिता पाडला आहे. त्याच प्रघाताने त्याच अनाचारास उत्तेजन द्यावे यापरती दुःखकारक व लाज आणणारी गोष्ट कोणती?....... आजपर्यंत अनेक सुगंधी तेले लावून तुळतुळीत झालेल्या केसांनी ज्या मस्तकावर दाट छाया केली होती, ज्या मस्तकावर .... आजपर्यंत ...... भूषणे विराजत होती त्याच मस्तकावर तो पहा नापिकाचा काळा हात काळसर्पाप्रमाणे हालत आहे. .... वाचक हो, आणखी शंभर अंक मोजा पाहूं. व त्यानंतर

१. को. सं. (पण लक्षात कोण घेतो!) पृ. ३७;
२. किता पृ. ३७-३८.

तुम्हांस त्या मूर्तीकडे पुन्हा बघवेल काय ?...... झाले, आटपले, दिवसेंदिवस वाढणाऱ्या चंद्रकलेप्रमाणे तिचे सर्व सौंदर्य निमिषार्धात कोणीकडच्या कोणीकडे निघून गेले, व तिच्या मृत पतीची पुन्हा नरकातून स्वर्गात बढती झाली. हा अभागिनी ! आता आयुष्याचे अवशिष्ट राहिलेले दिवस एखाद्या कोनाकोपऱ्यात काढून तू जेव्हा स्वर्गी परत जाशील, तेव्हा ईश्वराची प्रार्थना करून त्यापासून असा वर मागून घे की, देवा पुनः तरी मला या हिंदुस्थानात जन्मास घालू नकोस." [1]

या लेखात सुधारणांवर घेतल्या जाणाऱ्या सर्व आक्षेपांचे खंडन करून शेवटी ते लिहितात, "आतापर्यंत आम्ही जे लिहिले त्याजविषयी अनुकूल ग्रह होऊन एका जरी मनुष्यास सुधारणेविषयी व सुधारकांविषयी आदर उत्पन्न होईल, तरी आम्ही आमचे यत्न सफळ झाले असे समजू." [2]

'हिंदुधर्म आणि सुधारणा,' 'प्रेमाभास' यांसारखी अनिष्ट रूढींचे समर्थन करणारी पुस्तके दिसताच कोल्हटकर युक्तिवादाची सर्व आयुधे घेऊन त्यांच्यावर अक्षरशः तुटून पडत व त्यातील अन्याय्यमूलक विचारांचा खरपूस समाचार घेत. 'हिंदुधर्म व सुधारणा' ह्या ग्रंथाच्या कर्त्याने भाऊसाहेब या पात्राकरवी पुनर्विवाहाच्या केलेल्या निषेधामुळे कोल्हटकर त्याच्यावर कडाडून हल्ला चढवतात : "या ग्रंथातील या संबंधाचा भाग वाचताना सामान्य वाचकाच्या चित्तावर हजारो दुःखाचे तरंग उठतात. प्रथमतः विधवेची अनाथ आणि करुणरसपूर्ण मूर्ति डोळ्यांसमोर उभी राहाते. या दुर्दैवी स्त्रीने असा कोणता अपराध केला होता की, तिचे सौभाग्य नष्ट होताच तिच्या दुःखावर डाग देण्याकरिताच की काय, तिच्या आप्तांनी तिचे सौंदर्य हिरावून हाती पोळपाट लाटणे देण्याला तयार व्हावे ? ज्या चांडाळहृदयी भिक्षुकाने मधल्यामध्ये पैसा खाऊन एखाद्या बालिकेस एका थेरड्याच्या गळयात बांधून तिजवर अकाली वैधव्य आणले, तो अधमाधम मंगलविधीमध्ये श्रेष्ठ गणिला जाऊन त्याच बालिकेचे दर्शन होताच अपशकून समजतो ! ... आधीच दुःखाने होरपळलेल्या या अभागिनीस भाऊसाहेबांनी आपल्या तर्कशास्त्राच्या भट्टीत ज्या रीतीने भाजण्याचा सपाटा लाविला आहे ती पाहून मन थक्क होऊन क्षणभर तिच्या दुःखाचाही विसर पडतो. दुःखी मनुष्याबद्दल मन कळवळून जाणे, हा मानवाचा देहधर्म आहे. या स्वाभाविक प्रेरणेला एकीकडे सारून जो त्या दुःखापासूनही एक

१. कित्ता ५४–५५.

२. कित्ता ५८.

तऱ्हेचे सुख मानितो. त्या अधमाला चार पाय नाहीत म्हणूनच पशु म्हणावयाचे नाही आणि विशाल देह नाही म्हणूनच राक्षस म्हणावयाचे नाही. "[१]

हा भाऊसाहेबांनी केलेला विधवाविवाहनिषेधपर युक्तिवाद कोल्हटकर पूर्णपणे हाणून पाडून अगदी जमीनदोस्त करतात. पुर्नविवाहामुळे पातिव्रत्याचे बंधन शिथिल होते. स्त्रीने ईश्वराची व वडिलांची आज्ञा म्हणून पातिव्रत्य पाळले पाहिजे या भाऊसाहेबांच्या विधानावर कोल्हटकर प्रतिप्रश्न करतात ! " ईश्वराने पुरुषास हव्या तितक्या बायका करण्याची परवानगी ठेवून, स्त्रीस मात्र कडकडीत पातिव्रत्य ठेवण्याची आज्ञा केव्हा दिली ? . . . पातिव्रत्याची जशी समाजाला आवश्यकता आहे, तशी पुरुषाच्या निर्मल वर्तनाची नाही की काय ? "[२]

पातिव्रत्याचे जे बळकट पाश स्त्रियांमध्ये स्वभावतः अवतरतात ते थोड्याशा सुखदुःखाकरिता का छिन्नभिन्न करावे ? या त्यांच्या प्रश्नास कोल्हटकर प्रत्युत्तर करतात : " सुखाची किंवा दुःखाची उत्कटता मोजणारे उष्णतामापक यंत्र सापडावे तरी कोठे ? . . . स्वतः विधवेसंबंधाने विचार केला, तर तिला वैधव्य दुःख 'थोडेसे' वाटत नसून दुःखाचा कळस वाटत असते. "[३]

स्वतंत्र आप्त स्त्रीची मदत हिंदुदंपतीस किती आवश्यक असते ते पाहिल्यास कुटुंबात नांदलेली विधवा स्त्री आप्तकृत्ये करण्याचे सोडून रतिसुखाकरिता पुनर्विवाहाची गोष्ट मनात आणील हे संभवतदेखील नाही या भाऊसाहेबांच्या अपेक्षेतील क्रूरपणा कोल्हटकर पुढील प्रखर शब्दात दाखवितात : " घरात स्वतःची बालविधवा कन्या असूनही तिला सुख देण्याचे सोडून, वृद्ध पिते तिजपेक्षाही लहान वधूस आपल्या सुरकुतलेल्या मांडीवर ओढण्यास उल्लू झालेले दृष्टीस पडतात. पुरुषामध्ये जर ही स्थिति, तर स्त्रियामध्येच निराळी का असावी ? . . . एकाची आवडनिवड दुसऱ्याच्या गरजेवर अवलंबून असते की काय ? . . . पण हाच झोटिंगपाच्छाईचा मासला विधवाविवाहाच्या सर्व विवेचनभर आढळून येतो. "[४]

हिंदु समाजात सरासरीने ऐंशी हजार कुटुंबे आहेत. त्यामधील दंपत्यस्थितीतील स्त्रियांना बाळंतपणाखातर सोळा हजार, आजारी मुलांच्या शुश्रूषेकरिता दोन हजार व दळणकांडण आणि इतर अडचणी लक्षात घेतल्या तर दर

१. को. ले. (हिंदुधर्म आणि सुधारणा ' सन १९००) पृ. १३४–३५

२. कित्ता पृ. १३५–१३६;

३. कित्ता पृ. १३६.

४. कित्ता पृ. १३९;

कुटुंबास एक याप्रमाणे ऐंशी हजार विधवा आवश्यक आहेत. भाऊसाहेबांच्या या गणिती सूचनेने खवळलेले कोल्हटकर त्यांचा जळजळीत शब्दात धिक्कार करतात : "किती भयंकर आणि उलटया काळजाची सूचना ही ! ... एका जोडप्याची पुष्पशय्या सजविण्यासाठी एका विधवेने शरपंजरी पडले पाहिजे ! ... वहावा रे तादात्म्य शक्ति ! वहावा रे दया ! ! वहावा रे प्रेम ! ! ! . . . ज्या मुखाने राष्ट्रीय सभेच्या अग्रस्थानी स्वतःचे हक्क परकीयांनी पाळावे म्हणून कंठरव करावयाचा त्याच मुखाने आपल्या गृहातील अनाथ अबलांच्या हक्कांची पायमल्ली करावयाची ! ज्या अधमाल उंबरठ्याच्या आतील पोटच्या गोळ्याचे दुःख कळण्याइतकी अक्कल नाही, तोच येथून चार हजार मैलावर जाऊन आपले राजकीय हक्क स्थापू पहातो ! धिक्कार असो मनुष्याच्या आप्पल-पोटेपणास ! धिक्कार असो मनुष्याच्या दुराग्रहास आणि त्याच्या निरर्थक पांडित्यास !"[१]

'संगीत प्रेमाभास नाटकातील प्रस्तावनाकार पेंडसे व नाटककार ठोसर यांचे स्त्री-जीवनविषयक विचार समाजाची दिशाभूल करणारे कसे आहेत हे कोल्हटकर अतिशय तर्कशुद्धरीत्या दाखवितात. त्यानिमित्ताने प्रथम राजा, कुटुंब व धर्म या संस्थांची निर्मिती कशासाठी होते, त्याच्या अधिकारांची मर्यादा किती, त्यानी आपल्या अधिकार मर्यादांचे अतिक्रमण केल्यामुळे समाजाचे केवढे नुकसान होते. इत्यादींची सांगोपाग चर्चा करतात. व नंतर प्रौढ विवाह, पुर्नविवाह व घटस्फोट यावर वरील लेखकद्वयाने घेतलेल्या आक्षेपाचे समूळ खंडन करून त्या सुधारणांची आवश्यकता पटवतात.

आपल्या वाङमयात कधी कधी आधुनिक सुधारणेला ग्रासून टाकण्याचा आव घालणारी पुस्तके का जन्मास येतात याची प्रथम कोल्हटकर चिकित्सा करतात. समाज व त्याचा घटक मनुष्य या दोघातही बाल्यावस्था व प्रौढावस्था असतात. बाल्यावस्थेत दोघांचीही विवेकशक्ती मर्यादित असते. त्यामुळे त्यांच्या स्वैर वृत्तीला आळा घालण्यासाठी राजा व कुटुंब त्यांच्यावर विविध बंधने घालतात. हल्ली आपण जसे पशूंना वागवतो तसेच जवळ जवळ राजा प्रजेला व कुटुंबाचा कर्ता कुटुंबियांना वागवितो. या अवस्थेतील समाजात धर्माची कल्पना बीजावस्थेत असते. पंचमहाभूते सृष्ट चमत्कार हेच श्रद्धेचे विषय असतात. हळूहळू धर्मकल्पना परिणत होत जाते. व धर्मसंस्था अस्तित्वात येऊन त्यांचे नियमन करणारा एक निराळाच वर्ग अस्तित्वात येतो. या वर्गाच्या हाती शाश्वत सुखाची किल्ली असल्या-

१. किस्ता पृ १४०.

मुळे त्याला साहजिकच राजापेक्षाही श्रेष्ठता प्राप्त होते. हळूहळू आयुःक्रमाच्या हरेक बाबतीत बोट शिरकावण्याचा धर्माला अनिवार मोह होतो. क्रमाक्रमाने भौतिक शास्त्रातही धर्माचा प्रवेश व्हावयास लागतो. धर्माचा ज्योतिःशास्त्राशी मिलाफ होऊन फलज्योतिष, रसायनशास्त्राशी संबंध घडून किमया, गणिताशी योग घडून रमल, वैद्यकीशी संयोग होऊन अंगारे व ताईत निर्माण होतात. राजदंड व धर्मदंड धारण करणारे अधिकारी अधिकाराची आपापसात वाटणी करून, परस्परांच्या हक्कांचे पोषण करितात. आपल्या जीवनातील संपूर्ण आचार प्रत्येकाला धर्मोपदेशकाच्या मंत्राच्या सुराबरहुकूमच करावे लागतात. ज्या नरकाचे धर्माकडून भय दाखविण्यात येते, त्यापेक्षाही हा जुलूम वास्तविकपणे भयंकर असतो पण अज्ञानामुळे तो समाजाला जाणवत नाही. पशूपेक्षा मनुष्याचे ज्या बुद्धिमत्तेत वैशिष्टच असते, तीच याप्रमाणे शृंखलाबद्ध झाल्यावर सुधारणेचे नावही नको.

धर्माने बळकावलेल्या प्रदेशाचा एकेक भाग भौतिक शास्त्रांना त्याच्याशी अनेक वर्षे तुमुल युद्ध करून परत मिळवावा लागतो. पण धर्माचे बुद्धिस्वातंत्र्यावरील दडपण एकदा नाहीसे झाले म्हणजे मात्र मानवी बुद्धीकडून अनेक मार्गांनी सुधारणा होऊ लागते. पूर्वी एका शतकात लागत नसत इतके शोध हल्ली पाश्चात्य देशात एका वर्षात लागतात. मानवी बुद्धीने निसर्गाप्रमाणे मानवी संस्थांवरही विजय मिळविले आहेत. अनियंत्रित राजसत्तेऐवजी लोकछंदानुवर्ती राजसत्ता, गुलामांचे दास्यविमोचन, मजूर व स्त्रिया यांच्या स्थितीत सुधारणा करून, त्यांची स्थिती तिने सुखमय केली आहे.

ही मीमांसा केल्यावर जुन्या स्मृतिकारांना उचलून धरणारांची ठोसरांना प्रेरणा देण्यातले अग्रणी श्रीयुत पेंडसे यांच्या प्रस्तावनेचे कोल्हटकर वाभाडे काढतात. पेंडशांच्या मते, विवाहाच्या बाबतीत स्वयंवर स्वातंत्र्याला सामाजिक व नैतिक कर्तव्यांपुढे मान वाकवली पाहिजे. कारण त्यातच समाजाचे हित आहे. विवाहाच्या बाबतीत वधूवरांनी एकमेकांना निवडावे व त्या निवडीला मान्यता देण्याचा किंवा न देण्याचा हक्क त्यांच्या मातापितरांना असावा, असा नियम केल्यास तो पुष्कळांना संमत होईल. प्रौढ विवाहात कन्येचे कोणाकडूनही दान होत नसल्यामुळे त्यांना रोजच्या व्यवहारातील सौद्याचे स्वरूप येते. त्यात धार्मिक संस्काराचे पावित्र्य नसते. हिंदूमध्ये घटस्फोटाचा कायदा नाही याबद्दल आपण धन्यता मानली पाहिजे. यावर कोल्हटकर म्हणतात, "वडिलांनी केलेली निवडच वधुवरांच्या स्वयंवरापेक्षा सौद्याच्या स्वरूपाची ठरते. पण आम्ही तसे म्हणण्यापूर्वी श्रीयुत पेंडसे स्वयंवरालाच 'सौदा' म्हणून पार मोकळे झाले आहेत ! . . वडिलांच्या

निवडीतल्याप्रमाणे स्वयंवरात हुंडा, मानापमान, करणी यांच्या क्षुद्र विचारांना जागा मिळत नाही. हे जर खरे, तर सौद्याच्या स्वरूपाच्या आरोपाला जागा कोठे राहिली ? वडिलांनी आपल्या मुलाच्या पसंतीशिवाय त्यांच्याकरिता वधू-वर निवडण्यापासून त्यांजमध्ये वैषम्य राहते. व त्याजपासून कलह, व्यभिचार, वेश्यागमन इत्यादि महा अनर्थ उत्पन्न होतात. हे अनर्थ टाळण्याचा घटस्फोट हा एक उपाय आहे.... पावित्र्याचे आता कल्पनेत तरी वास्तव्य राहिले आहे काय ?... ज्या पावित्र्याची पुरुषांना लागोपाठ किंवा एकदम अनेक पत्नी करण्यास आडकाठी येत नाही. जे पावित्र्य पुरुषांना वेश्यागमन करण्यास प्रतिबंध करीत नाही त्या पावित्र्याने स्त्रीला मात्र तिजवर लादलेल्या पतीच्या हयातीत त्याच्या पशुतुल्य वर्तनाकरिता घटस्फोटाची फिर्याद आणण्याची व त्याच्या मरणानंतर द्वितीय विवाह करण्याची बंदी करावी, व इतके करून सवरून पावित्र्य या शब्दावर आपला हक्क सांगावा, हे हिंदुस्तानातच शक्य आहे ! .. मनुस्मृतीचा कटाक्ष कन्यादानावर आहे. कन्येची अनुमति घेणे मनूला संमत नाही. असे जर आहे, तर मनुस्मृतीला धाब्यावर बसवून हे सुधारणेचे घोडे पुढे दामटण्याचा श्रीयुत पेंडशांना काय अधिकार आहे ? व या बाबतीत जर त्यांना अधिकार असेल तर सुधारकांना तरी इतर सुधारणा पुढे आणण्यास, त्या मनुस्मृतिविरुद्ध आहेत या सबबीवर मनाई कां व्हावी ? वरील नियमावर आणखी एक असा आक्षेप येण्यासारखा आहे की, श्रीयुत पेंडशांच्या मताप्रमाणे प्रौढविवाह जर सर्वथा त्याज्य, तर वधूवरांनी परस्परांची निवड करावी या वाक्याला कांही अर्थच उरत नाही !"[1]

नाटककार ठोसर यांच्या प्रस्तावनेबद्दल कोल्हटकर म्हणतात की, ती खुद्द मनूने लिहिली असती तरी झाली नसती, इतकी एककल्ली व अनुदारपणाची आहे. स्त्री-पुरुष समानता कशी अशक्य आहे हे दाखविण्यासाठी ठोसरानी एका इंग्रजी पुस्तकातून खालील अर्थाचा एक उतारा दिला आहे.

स्त्री व पुरुष सर्व प्रकारे समान होणे अशक्य आहे. त्यांच्या शारीरिक रचनेत असा फरक आहे की, त्यामुळे दोघांमध्ये जमीन अस्मानाचे अंतर पडले आहे. पुरुषात कर्तृत्व व स्त्रियात भोक्तृत्व असते. म्हणून दोघांची नीतिमत्ता एकाच मापाने मापिली जावी अशी ओरड करणे अप्रयोजकपणाचे आहे. मुलाबाळांचे संगोपन करणे व त्यांना शिकविणे हे स्त्रीचे मुख्य काम आहे. निसर्गतः ती याच कामाला योग्य आहे, हे उघड आहे. याशिवाय दुसरा स्वतंत्र व्यवसायाचा

१. कित्ता ('संगीत प्रेमाभास नाटक' सन १९१७) पृ ४७३-७४.

अनुक्रमणिका

मार्ग काढण्याचा प्रयत्न तिला तिच्या नैसर्गिक कामाला नालायक मात्र करून सोडतो. " स्वे स्वे कर्मण्यभिरत: संसिद्धि लभते नर:"

स्त्रियांच्या समान हक्काविरुद्ध नेहमीच केला जाणारा हा सारा युक्तिवाद किती तर्कदुष्ट, फोल व अवास्तव आहे हे स्त्रियांनी आतापर्यंत दाखविलेल्या आपल्या योग्यतेचा व कर्तबगारीचा कोल्हटकर मोठ्या अभिमानाने पुरावा देऊन सिद्ध करतात : " स्वकर्म करीत राहिल्यानेच सिद्धी मिळते, याबद्दल येथे कोणाचाच वाद नाही, स्वकर्म कोणते याबद्दलच वाद आहे. .... पुरुषांपेक्षा स्त्रियांत जो नैसर्गिक विशेष आहे, त्यामुळे त्या पत्नी व माता होऊं शकतात, ही गोष्ट कबूल आहे; पण त्यावरून त्यांना इतर कोणतेही सामर्थ्य नसते असे सिद्ध होत नाही ..... ज्या निसर्गाने त्यांना विशिष्ट शारीरिक रचना दिली, त्यानेच त्यांना विशिष्ट मानसिक रचनाही दिलेली असते. त्यापैकी शारीरिक रचनाच फलद्रूप व्हावी असा निसर्गाचा हेतू आहे असे समजावयाचे काय ? ज्यांना हजारो रोग्यांची शुश्रूषा करून त्यांना दुःखमुक्त करण्याचे सामर्थ्य आहे .... अशा मिस् नाईटिंगेलसारख्या स्त्रियांनी आपली तळमळ पतीला सुख समाधान देऊनच शांत करावी काय ?.... जे ' बहुजन बहुहित ' श्रीयुत ठोसर उठल्या सुटल्या पुढे करीत असतात, त्याला अशा बंधनांनी बाध येणार नाही काय ? स्त्रियांनी आपली योग्यता याहूनही अधिक असलेली निर्विवादपणे सिद्ध केली आहे. जॉर्ज सँड या फ्रेंच व जॉर्ज इलियट ह्या इंग्रज कादंबरीकर्त्रींनी अत्यंत सरस व बोधपर कादंबऱ्या लिहून लाखो लोकांना मनोरंजनाची व बोधाची प्राप्ति करून दिली आहे. जेन ऑस्टेन या कादंबरी कर्त्रीची स्वभाववर्णनात योग्यता मेकॉले साहेबांनी शेक्सपीयरच्या खालोखाल ठरविली आहे. शार्लोट ब्रॉन्ट, मराया एजवर्थ इत्यादि आणखी किती तरी ग्रंथकर्त्र्या जगप्रसिद्ध झालेल्या आहेत.... गुलामगिरीवर ' टॉम-काकांची खोपटी ' ही कादंबरी लिहून अमेरिकेत अभूतपूर्व क्रांति करणारी एक स्त्रीच होती.... शास्त्रीय शोधातही रेडियमचा शोध लावणारी एक स्त्रीच होती. आपणाकडील लीलावती उत्तम गणिती म्हणून प्रसिद्ध आहे. कर्तबगारीचा विचार केला तर आपणाकडील युद्धविशारद लक्ष्मीबाई झाशीकरीण व राज्यकार्य धुरंधर अहिल्याबाई होळकरीण आणि तिकडील बिझान्टबाई आपापल्या कामात पुरुषांना मुळीच हार जाण्यासारख्या नाहीत. पुरुषांनी पूर्वीपासून स्त्रियांच्या बुद्धीचा व कर्तबगारीचा विकास होऊ दिला नसताही ही स्थिति ! जर तो विकास अप्रतिबद्धपणे झाला असता तर त्यांनी प्रत्येक कामात पुरुषांची बरोबरी केली असती, यात मुळीच संशय नाही. "[1]

---

१. किता पृ. ४८३–८४.

विवाहाच्या बाबतीतही गांधर्वविवाह व स्वयंवर यात ठोसरांना मुळीच भेद दिसत नाही. त्यांच्या मते, इतर सर्व प्रकारच्या विवाहापेक्षा ब्राह्मविवाह उत्तम ठरल्यामुळेच ऋषींनी तो कायम केला व त्याच्या उत्कृष्टत्वामुळेच तो आजपर्यंत टिकाव धरून राहिला आहे, हे मत सर्वस्वी निराधार आहे. कृत्रिम धार्मिक बंधनामुळे इतर अनिष्ट चाली जशा टिकल्या तसा हाही टिकला असे सांगून कोल्हटकर विवाहविधिसंबंधी वाचकांना स्तंभित करणारी आपली विचारसरणी मांडतात : " वास्तविक पाहता जन्माचा जोडीदार निवडणे हे देवघेव करणे, नोकर ठेवणे, जमीन विकत घेणे यासारखाच पण त्याहून पुष्कळ अधिक महत्त्वाचा असा व्यवहार आहे. त्याचा धर्माशी मुळीच संबंध नाही. धर्माचा संबंध ईश्वर, जीवात्मा व सृष्टी यांच्या परस्परसंबंधाविषयींच्या कल्पनांशी येतो. इतर बाबींशी त्याचा अर्थाअर्थी काही संबंध नाही. त्याच्या डोक्यावर इतर गोष्टींचा बोजा ठेवल्यास शिवधनु उचलणाऱ्या रावणाच्याप्रमाणे त्याचा त्या बोजाखाली चुराडा होण्याचा संभव असतो. जे खरे धार्मिक असतील, त्यानी धर्माचा व्यवहाराशी बादरायण-संबंध जोडण्याचा मुळीच खटाटोप करू नये. वाण्याशी सौदा करिताना अग्नीत आहुति टाकण्याची आवश्यकता वाटत नाही, नोकर ठेवताना मंत्र पुटपुटण्याची जरूर भासत नाही, जमिनीची खरेदी-विक्री करिताना अंतरपाट धरावा न लागता केवळ खरेदीखत नोंदण्यावर भागते; मग विवाहालाच त्यांची जरूरी का भासावी ? वाणसौद्यापेक्षा, नोकरापेक्षा व जमिनीपेक्षा पत्नीशी संबंध अधिक निकट व अधिक काळ टिकणारा असतो, हे खरे आहे; व त्याकरिता त्या संबंधाला लग्नपत्रिका वाटून, जेवणावळी देऊन व नोंद करून प्रसिद्धी देण्याची जरूरी आहे; पण त्याचा धर्माशी संबंध नेऊन पोहोंचविण्याचे मुळीच कारण नाही; व हिंदुसमाजात आज पर्यंत स्त्रिया ही भोग्य वस्तु म्हणून जी नीच कल्पना चालत आली आहे, तिच्या दृष्टीने तर तसा संबंध ओढून ताणून जोडण्याचे कारण नाहीच नाही. "[१]

शेवटी घटस्फोटावर ठोसरांनी घेतलेल्या आक्षेपांना उत्तरे देऊन घटस्फोटाची किती नितांत आवश्यकता आहे हे कोल्हटकर सांगतात : " स्वीडन देशात विवाह-बंधन तुटण्याला उभयतांची संमति बस्स होते;.... यामुळे स्वीडन देशात घटस्फोट वारंवार घडून येतात; परंतु या देशातील सामाजिक नीति फार उच्च दर्जाची असते; व त्या देशात जो जो घटस्फोटाची वाढ झाली आहे, तो तो तिच्याबरोबर मद्यपानाचे व्यसन व गुन्ह्याबद्दल झालेल्या शिक्षा यांचे मान कमी होत गेले आहे. या गोष्टीची धर्माधिकाऱ्यांच्या जुलमाखाली असलेल्या स्पेनसारख्या देशातील

१. कित्ता पृ. ४९७.

घटस्फोटाचे कमी प्रमाण इत्यादि गोष्टींशी सांगड घालून मिस्टर कार्सन यांनी असे अनुमान काढिले आहे की, घटस्फोटाचे पौनःपुन्य हे राष्ट्रीय अवनतीचे लक्षण नाही. . . . . त्यांचे मत असे आहे की, घटस्फोट हा रोग नसून रोगावरील नुकताच सापडलेला उपाय आहे."[१]

शि. म. परांजपे यांचे 'भीमराव' व रा. नरगुंदकर यांचे 'स्वामी चिदानंद अथवा प्रस्तुत चळवळीचे प्रतिबिंब' या नाटकात स्वकालीन परिस्थितीचे दर्शन घडत असल्यामुळे कोल्हटकरांनी "सद्यःस्थितिप्रेरित दोन नवी नाटके" या शीर्षकाखाली त्यांची समीक्षा केली आहे. ती करताना नीतिशास्त्राचा जन्म केव्हा होतो, या शास्त्राची तत्त्वे कोणती, आजची आपली शोचनीय स्थिति व त्या तुलनेत इंग्रजांचा मोठेपणा, शिक्षणाच्या प्रसारामुळे समाजास येत असलेली जागृती, मवाळ व जहाल पक्ष यांची परस्परपोषकता, विद्यार्थी व राजकारण, साधनांची शुचिता इत्यादि अनेक गोष्टींची त्यांनी साधक-बाधक चर्चा केली आहे.

या लेखातील एक महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे आपल्यातील राष्ट्रीय सद्गुणांच्या अभावाची त्यांनी केलेली कारणमीमांसा : " या शोचनीय स्थितीचे समर्पक कारण अजून कोणी दिलेले पाहण्यात नाही. आम्हांस असे वाटते कीं, आपणाकडील राज्यांचा अल्पविस्तार व राष्ट्रीय सद्गुणांचा अभाव ह्या दोहींचे मूळ आपल्या एका संस्थेत आहे. ती संस्था समायिक कुटुंब ही होय . . . . यूरोपातही ती होती, यात बिलकूल शंका नाही. फरक इतकाच की, आमच्याकडे ही संस्था धर्मशास्त्रामुळे लौकरच कायमची होऊन बसली व तिकडे तसा प्रकार झाला नाही. . . . पाश्चात्यांच्या दृष्टीने कुटुंब म्हणजे लहान राज्य, पौरस्त्यांच्या दृष्टीने राष्ट्र म्हणजे मोठे कुटुंब . . . या प्रकारामुळे भक्ति, दया, औदार्य इत्यादि अंध गुणांस आम्हांमध्ये वाव मिळून करारीपणासारख्या डोळस गुणांची वाढ खुंटून गेली. पितृभक्त पुत्र, कर्तव्यनिष्ठ मातापिता, दिव्य पतिव्रता, एकनिष्ठ सेवक ही चोहोकडे दिसू लागली. पण कट्टा राष्ट्रभक्त मात्र क्वचित् दिसून येई. हळहळू सामाजिक कुटुंबाच्या कल्पनेसही व्यापून टाकून राष्ट्र म्हणजे एक अवाढव्य कुटुंब, राजा म्हणजे आपला मायबाप व आपण त्यांची लेकरे अशा कल्पना प्रचलित होऊन बसल्या; देशकार्यासाठी प्राण देण्याचा प्रसंग आला असता कुटुंबाचा मोह सुटेनासा झाला. कर्तव्याच्या व्याप्तींचा संकोच करण्याची ही जी प्रवृत्ति झाली तिजमुळेच जातिभेदाचाही उदय किंवा उत्कर्ष झाला, असे म्हटल्यास फारशी चूक होणार नाही. हिंदुस्थानच्या काही भागात तर जातीचे

१. कित्ता पृ. ४९९–५००

इतके वैपुल्य आहे की, जितकी कुटुंबे तितक्या जाती तेथे असतात. अविभक्त कुटुंबपद्धतीमुळे जसा राष्ट्रीय गुणांचा ऱ्हास झाला, तसा जातिभेदामुळेही झाला. मराठ्यांचा उदय झाला तेव्हा महाराष्ट्रात राष्ट्रीय गुणांचा उदय व्हावयास सुरुवात झाली. परंतु ... राष्ट्रानुकूल नवे वळण कायम होण्यापूर्वीच दुर्दैवाने मराठी राज्याचा अंत झाला. "[१]

याप्रमाणे समीक्षा करीत असताना कोल्हटकर आपल्या सुधारणाविचारात इतके मग्न होत की, आपण ज्या कलाकृती समीक्षणासाठी घेतल्या त्यांचा कलादृष्ट्या आपण जवळ जवळ कसा मुळीच विचार केला नाही, मूळ कृतीशी अत्यल्प संबंध असलेल्या सामाजिक संस्थांचा आपण केवढा विस्तार केला, आपल्या लेखांची लांबी किती वाढत आहे इत्यादी गोष्टींचे त्यांना भानही राहात नसे.

नाटक

कोल्हटकरांनी एकूण बारा नाटके लिहिली. त्यापैकी बहुतेक नाटकांचा विषय स्त्रीदास्यविमोचन हाच आहे. 'परिवर्तन' नाटकाच्या प्रस्तावनेतील त्यांचे निवेदन थोड्याफार फरकाने त्यांच्या सर्वच नाटकांना लागू पडते. "या नाटकात स्त्रियांचे समान हक्क या मुख्य विषयाच्या आश्रयाने अस्पृश्यतानिवारण, जातिभेद, स्त्रीशिक्षण, स्त्रीस्वातंत्र्य, बाला-प्रौढविवाह, असंमत वैधव्य, केशवपन, पुनर्विवाह, घटस्फोट इत्यादि इतरही अनेक विषयांची चर्चा आली आहे. "[२]

विषयांच्या दृष्टीने त्यांच्या नाटकांचा आवाका फार मोठा आहे. या नाटकात गतभर्तृकांसाठी संस्था चालविणारा मनोहर आहे व बालविधवेशी विवाह करणारा प्रथम वर चकोर आहे ('मतिविकार' १९०७); विद्वान व सद्गुणी अशी एक जरी स्त्री आढळून आली तरी सर्व राज्यात स्त्रियांना विद्यादान देईन म्हणणारा राजा मेघनाथ आहे व त्यासाठी पतीच्या नकळत सहा वर्षे अज्ञातवास पत्करून सरस्वतीच्या ओघात कंठापर्यंत उभे राहून तपश्चर्या करणारी व परत आल्यानंतर राजाला,

'विसरू हो नका अंगना शिक्षणा प्रार्थना आपुली' असे म्हणणारी सौदामिनी आहे (गुप्तमंजुष); मुलींना उजवून टाकण्याच्या घाईने वराची पुरेशी चौकशी न करता ताबडतोब लग्न उरकू पाहणाऱ्या आईबापांना, असे करण्यात असलेल्या धोक्याची सूचना देऊन सावध करणारी व त्यायोगे रावसाहेबांचे सोंग घेऊन आलेल्या प्रसिद्ध दरोडेखोरापासून स्वतःचा बचाव करणारी

१. को. सं. ('सद्यःस्थितिप्रेरित दोन नाटके' १९०७-८) पृ. २६१-६२
२. 'परिवर्तन नाटक' प्रस्तावना पृ. ५

वत्सला आहे (सहचारिणी); [काशी खटल्यातील अभागिनींची आठवण व्हावी.] आपल्या राजधानीतील अठरा वर्षांखालील मुलामुलींकरिता सक्तीच्या ब्रह्मचर्याचा व शिक्षणाचा नियम करून व तो अंमलात आणून त्यायोगे स्त्रीच्या शारीरिक सौंदर्यास त्याहून सहस्रपटीने अधिक अशा आंतरिक सौंदर्याची जोड करून देणारी राणी आहे (वधूपरीक्षा); बालमैत्रिणीसाठी आजन्म अविवाहित राहणारा व पाणिग्रहणाचे सुख मिळत नसता केवळ त्याची जबाबदारी अंगावर घेऊन ती आनंदाने पार पाडणारा पुण्यपुरुष उद्धव आहे (जन्मरहस्य); आपल्या राज्यात स्त्रियांना सर्व बाबतीत बरोबरीचे हक्क प्राप्त करून देणारी राजा–राणी आहेत (परिवर्तन) तर भ्रष्ट केल्या गेलेल्या पद्मेस कुमारिके इतकेच पवित्र मानून तिच्याशी विवाह झाल्यामुळे स्वतःस धन्य समजणारा पद्माकर आहे व बालमैत्रीण ललिता हिला कुमारी मातृत्वाच्या कलंकापासून वाचविण्यासाठी तिच्याशी विवाह करून नंतर तिच्याच-साठी विष प्राशन करणारा माधव आहे. (मायाविवाह) [आजही हा प्रश्न सुटलेला नाही.]

नाटक ह्या वाङ्मयप्रकाराची प्रयोगशरणता व सामूहिक मन लक्षात घेता नाट्यविषयाच्या बाबतीत कोल्हटकरांनी दाखविलेली धडाडी विशेष प्रशंसनीय आहे. त्यांच्या आधीचे किर्लोस्कर–देवल व नंतरचे गडकरी-खाडिलकर यांनी आपले विषय बव्हंशी लोकच्छंदानुवर्तीच निवडले. त्यामुळे ते सारे सुरक्षित होते. देवलांच्या 'शारदे' तील बालाजरठविवाहाइतपत सुधारणा प्रेक्षकांना पेलण्यासारखी होती. पण कोल्हटकरांची धाव याच्या फार पुढे होती. वर दाखविल्याप्रमाणे एकाहून एक वरचढ सुधारणांचा पुरस्कार करताना त्यांनी कोठे माघार घेतली नाही की तडजोड केली नाही. स्वाभाविकच बव्हंशी सनातनी असलेल्या प्रेक्षकांना अशी नाटके कशी रुचावी ? नाट्यक्षेत्रातील कोल्हटकरांच्या अपयशाचे हेही एक कारण असावे का ?

कादंबरी

राजकीय आणि सामाजिक ह्या दोन्हीही सुधारणांची राष्ट्राला सारखीच आवश्यकता आहे हे सांगण्यासाठी कोल्हटकरांनी 'दुटप्पी की दुहेरी' ही कादंबरी लिहिली. आपल्या समाजरचनेतील त्यांना सतत डाचत असलेला एक दोष म्हणजे जातिभेद हा होय. या जातिभेदनिर्मूलनाची त्यांना इतकी तळमळ लागली होती की, त्यावर त्यांनी प्रसंगोपात्त जागोजागी प्रहार केलेच पण 'श्यामसुंदर' ही संपूर्ण कादंबरीच त्यांनी या विषयाला वाहिली. या कादंबरीचा नायक श्याम याने अवघ्या तीन वर्षांच्या आत चिमणपुरातील जातिभेदाचे उच्चाटन केले, व एका सामान्य

बुद्धीच्या व सामान्य शिक्षणाच्या इसमास इच्छा असल्यास किती समाजहित साधता येते हे दाखवून दिले. ह्याच कार्यासाठी शेवटी त्याला आत्मबलिदानही करावे लागते. मरणसमयी तो म्हणतो, " हं, गोपाळराव, मल्हारीबाबा, हरबा, नाईक या इकडे, आणि माझ्या पंक्तीला सगळेजण बसा पाहू. तुमच्या बायका आपणाला वाढतील. बायांनो, वाढाल ना ? आम्ही एका पंक्तीस जेवायला बसलों म्हणजे ती जन्मभूमि आणि तो धर्म आम्हांला आनंदाने डोळे भरून पहातील." [१] "आपल्यामधील जातिभेद मोडल्याशिवाय हिंदुस्थानला चांगले दिवस येणार नाहीत. चिमणपूरच्या निरनिराळ्या जातीत जितके ऐक्य मला जिवंतपणी घडवून आणिता आले नाही तितके माझ्या मरणामुळे घडून येणार आहे.... मी मरण पावल्यानंतर माझे कलेवर एकाच जातीच्या इसमांनी न नेता चार भिन्न जातींच्या लोकांनी वाहून न्यावे म्हणजे माझा आत्मा वरून त्याकडे पहाताना हे चातुर्वर्ण्यचिच प्रेत दहन होण्याला चालले आहे असे समजून समाधान मानील. माझ्या मरणाला जातिभेद कारण होत आहे याची तुम्हांला नेहमी आठवण राहून तुम्ही त्याचा मनापासून तिटकारा कराल, या विचारापासून मला अत्यंत समाधान वाटत आहे." [२]

चिमणापुरातील पाषाणतुल्य चातुर्वर्ण्यावर आघात करून त्यातून प्रेमाचा झरा वाहावयास लावणारी चिमणी, हे या कादंबरीतील एक प्रभावी पात्र. येथील ऐक्यवर्धक संस्थेची ती बुद्धि होती तर श्याम हा त्या संस्थेचा हृदय होता. चिमणीने आपल्या वडिलांशी व गावकऱ्यांशी ज्या चर्चा केल्या, चिमणपुरात ज्या विविध चळवळी केल्या त्यातून तिची प्रखर बुद्धिमत्ता, सूक्ष्म दृष्टी, सर्वांगीण विचारशक्ती आणि समाजहिताची तळमळ हे गुण लक्षात येतात. स्त्रीस संधी दिल्यास ती किती व्यापक होऊ शकते हेच जणू कोल्हटकरांना या पात्राच्याद्वारे दाखवावयाचे असावे. तिचे वडील जेव्हा वादात तिला विचारतात : "आमच्यामधील पुरुष अधोगतीला गेले आहेत, हे तुझे म्हणणे मी कबूल करितो. पण आमच्या स्त्रिया तरी पाश्चात्य स्त्रियांना आदर्श होण्याच्या योग्यतेच्या आहेत की नाहीत ? '... त्यावर 'आता तर माझ्याच जातीचा प्रश्न आला. तेव्हा माझा तिजबद्दल थोडाफार पक्षपात हा होणारच पक्षपात सोडून विचार केला तर पुरुषांच्याच परिस्थितीत, किंबहुना त्याजपेक्षाही जुलमी अंमलाखाली वाढलेल्या स्त्रिया त्याहून भिन्न का निपजाव्यात या प्रश्नाचे समाधानकारक उत्तर देता येणार नाही. त्यांचे वैवाहिक आचरण पुरुषांच्याहून बरेच शुद्ध असते ही गोष्ट खरी आहे. पण त्याचे श्रेय त्यांच्या नीतिमत्तेकडे नसून त्यास घरात कोंडून त्याजवर जागरूकपणे पहारा करणाऱ्या पुरुषांकडेच वास्तविकपणे आहे. पिंजऱ्यातील मैना स्वेच्छाचारी नसतात याचे श्रेय त्यांच्या कर्तव्यनिष्ठेकडे

१. 'श्यामसुंदर' (१९२५) पृ. २६२; २. किता पृ. २७० ते ७३.

देणे गैर होईल. स्त्रियांमध्ये खरोखरच कर्तव्यबुद्धि असती तर वैवाहिक नीतिमत्ते-शिवाय इतर प्रकारचीही नीतिमत्ता त्यांच्यात तितकीच प्रखर आढळली असती. पण सत्यनिष्ठा, न्यायबुद्धि हे गुण त्यांच्यात पुरुषातल्यापेक्षाही कमी प्रमाणात आढळतात; व त्यांचे कारण त्याही पुरुषांप्रमाणेच गुलामगिरीत खितपत आहेत हे आहे. किंबहुना त्या गुलामांच्या गुलाम असल्यामुळे त्यांची गुलामगिरी पुरुषांच्याहूनही अधिक जाचक आहे. शिवाय त्या अज्ञानांधकारात चाचपडत आहेत यामुळेही त्यांना योग्य मार्ग दिसणे शक्य नाही. आम्हांमध्येही सर्व दृष्टींनी आदर्शभूत आचरणाच्या स्त्रिया आहेत. पण त्या अपवादांदाखलच आहेत "[1] असे यथार्थ उत्तर ती देते.

तिचे वडील अस्पृश्यता निवारणास विरोध करतात तेव्हा ती त्यांना म्हणते, " स्वराज्य हा माझा जन्मसिद्ध हक्क आहे.' असे ज्या तोंडाने आग्रहाने सांगावयाचे त्याच तोंडाने अस्पृश्यता ही महार–मांगांची जन्मसिद्ध आपत्ति आहे.' असे तितक्याच आग्रहाने प्रतिपादणे हे हिंदुस्थानातच शक्य आहे. "[2]

अस्पृश्योद्धाराच्या तिच्या कार्यास जेव्हा शूद्रांकडून विरोध होतो तेव्हा त्यांच्या सर्व आक्षेपांना ती बिनतोड उत्तरे देते व शेवटी जेव्हा ते विचारतात की, अस्पृश्यांनी रस्ते झाडण्याचे आणि गटारे साफ करण्याचे सोडून दिले म्हणजे ती कामे करायची कुणी? या त्यांच्या प्रश्नाला तिने जे उत्तर दिले त्यात तिची दूरगामी दृष्टी दिसून येते. ती म्हणते, "हा प्रश्न करणे म्हणजे तुम्हांला स्वराज्य मिळाल्यावर कारकुनी कोणी करावयाची असा राज्यकर्त्यांनी सवाल करण्यासारखेच आहे. 'आम्हाला प्रथम स्वराज्य मिळू द्या, म्हणजे कारकुनीच्या कामाची वाटणी तुम्हांआम्हांमधील योग्य माणसांत करण्यास फारशी अडचण पडणार नाही.' असा आपण जसा त्यांना रोकडा जबाब देऊं तसा अंत्यजांनाही आम्हाला जबाब देता येईल की, 'आम्हाला प्रथम समतेने वागवू लागा, म्हणजे घाणेरड्या धंद्याचा प्रश्न तुम्ही व आम्ही मिळून समेटाने सोडवू. आपणा उभयतां-मधील त्या कामाला लायक अशी माणसे तरी शोधून काढू किंवा प्रत्येक मनुष्याने व कुटुंबाने आपापल्यापुरती स्वच्छतेची तरतूद करावी असा निर्बंध तरी करू. कदाचित दोहोंपैकी एकाही जातीला घाणेरडे काम करावे लागणार नाही अशी रासायनिक किंवा यांत्रिक युक्तिही मागेपुढे निघण्याचा संभव आहे. पण तुम्हा स्वतःस स्वच्छ रीतीने राहता यावे हे इतरांना नरकवासात डांबून ठेवण्याला पुरेसे कारण नाही. "[3]

---

१. कित्ता पृ. ११७; २. कित्ता पृ. ११९;
३. कित्ता पृ. १४१–४२.

विनोद

आपल्या समाजाच्या अंगी अनेक वर्षे पूर्ण भिनून गेलेले निर्बुद्ध आचार आणि वेडगळ समजुती कोल्हटकरांना फार अस्वस्थ करीत. या असंख्य अनिष्ट आचार-विचारातील भयंकरपणा लोकांच्या नजरेस आणून देऊन त्यांना शहाणे करण्याचा-माणसासारखे वागावयास लावण्याचा- कोल्हटकरांना अगदी ध्यास लागून राहिला होता. आपल्या पुरुषार्थास जेरबंद करणारी ही खुळे शतकानुशतके आचरीत राहिल्यामुळे आपल्या अगदी हाडीमाशी खिळून गेली होती. त्यामुळे त्याना छाटून टाकणेच भाग होते. म्हणून त्यासाठी कोल्हटकरांनी विनोदाचे अमोघ शस्त्र उचलले, आणि अशा अजब कौशल्याने व विलक्षण सावधपणे ते चालविले की, हसता हसता वाचकांची मुरकुंडी वळत असतानाच दुसरीकडे त्यांना नकळत आपल्या व्यंगांची भयानक जाणीव होऊ लागली.

कोल्हटकर म्हणतात, "आपला हिंदुधर्म पूर्वीच्या काळी कोणत्या स्थितीत असेल तो असो, हल्ली तो केवळ आचारप्रधान झाला आहे हे कोणासही नाकबूल करिता येणार नाही. सकाळी शौचास जाण्यापासून तो रात्री बिछान्यावर पडण्यापर्यंतची आमची सर्व कर्मे धर्मात अंतर्भूत होतात. . . . बरे हे सर्व आचार कोणत्या तरी सर्वमान्य तत्त्वावर चाललेले असतात म्हणावे तर तेही नाही. रूढि हीच आमच्या आचारांची नियामक होऊन बसली आहे. एखादी चाल एक हजार वर्षापूर्वी आपल्या देशात सुरू होती एवढीच गोष्ट ती पुढे चालू ठेवण्यास बस्स होते"[१]

जुन्या धर्मकल्पनास न पटण्याजोगे असे पंधरा लेख 'साहित्य-बत्तिशीत"त आहेत, असे सांगून ते म्हणतात, "वाचकास प्रथम जरी राग आला तरी त्याचे चित्त शांत व स्थिर होताच त्याच्या कल्पनेसमोर टीकाविषयीभूत प्रकारातील विरोध उभा राहून त्याच्या बुद्धीसही त्याची हास्यास्पदता पटू लागते; रागाची जागा लाजेकडून घेण्यांत येते, व टीकाकार आपणास हिणविण्यात आनंद मानणारा आपला हितशत्रु नसून आपली वैगुण्ये हंसत हंसत दाखविणारा आपला निस्सीम मित्र आहे अशी शेवटी त्याची खात्री होते."[२]

गतार्थ रूढींचे कलेवर कवटाळून बसणाऱ्या आपल्या निर्बुद्धतेवर कडक वाक्प्रहार करून कोल्हटकरांनी आपल्या निद्रिस्त बुद्धीस गदगदा हलवून जागे करण्याचा प्रयत्न केला. 'शिमगा, गणेशचतुर्थी, श्रावणी, साधुसंत, मरणोत्तर इत्यादि

१. सुदाम्याचे पोहे ('माझे टीकाकार') पृ. ११४–१५.
२. कित्ता ('प्रस्तावना') पृ. २०;

अनुक्रमणिका

विविध लेखांतून आमच्या आचारातील हास्यास्पदता व मुलांसही लाजवील इतका भोळसटपणा यांचे त्यांनी अगदी वाभाडे काढले.

लग्न ठरवितांना पत्रिका पाहण्याच्या आपल्या विश्वासातील वैय्यर्थ्यावर ते मोठ्या खुबीने बोट ठेवतात : "यानंतर वधूवरांच्या पत्रिका पाहाण्यांत आल्या. त्या एकमेकींशी इतक्या जुळल्या, कीं खुद्द पत्रिकांचा विवाह झाला असता तर त्यांनी सुद्धा संसार मोठ्या आनंदाने हाकला असता."[१]

'श्रावणी'च्या वेळेस गोमय व गोमूत्र खाण्याच्या आमच्या विधीतील अमंगळ-पणावर व कमालीच्या अंधपणावर पूर्ण निरुत्तर करणारे असे वाक्ताडन त्यांनी केले की, तोंड दाबून बुक्क्याच्या मारासारखे वाचकांना ते सहन करणेच भाग व्हावे : 'श्रावणी' करताना आमची गायीच्या शेणमूत्रावरच इतकी भक्ती का असते हे सांगताना कोल्हटकर म्हणतात, "आपण जसे श्रावणीच्या दिवशी अमंगळ पदार्थ खाण्यास कचरत नाही त्याचप्रमाणे, गाईलाही त्या बाबतींत विधिनिषेध नाही. तिची श्रावणी साऱ्या वर्षभर चालू असते. तिच्या विष्ठासेवनांत कधीं खळ पडत नाही. यामुळे तिच्या शेणांत जगांतील सर्व प्रकारच्या विष्ठांचा थोडा थोडा तरी रस उतरलेला असतो. गाईचे शेण सर्व विष्ठांची राष्ट्रीय सभा असून त्यात सर्वांचे प्रतिनिधि हजर असतात. हे शेण खाण्याची आपणास चटक लागली म्हणजे आपण नरकाच्या बापासही दाद देणार नाही असे समजावे. कधी कधी ईश्वरदत्त बुद्धीच्या जोरावर ईश्वरनिर्मित संस्थाही कशी कुचकामाची करून सोडिता येते, याचे हे चांगले उदाहरण आहे. देवाचे दात देवाच्याच घशात कसे घालता येतात हे दाखविण्याकरिता का होईना सुधारकांनी श्रावणी करीत जावी अशी माझी शिफारस आहे."[२]

श्रावणीत मंत्र म्हणताना आम्हालाच काय पण भिक्षुकांनाही त्यांचा अर्थ कळत नाही. पण म्हणून त्याबद्दल कोणी नावे ठेवू लागतील तर त्यालाही सयुक्तिक उत्तर आहे. असे सांगून ते कारण देतात : "'देवा, मी अज्ञान आहे, मजवर दया कर' अशी तोंडाने नुसती बडबड करण्यापेक्षा, आपण प्रत्यक्ष आपले अज्ञान जर ईश्वराच्या नजरेस आणून देऊ तरच त्याला आपली दया येण्याचा संभव आहे."[३]

गणपतीची जन्मकथा त्यांनी अशा पद्धतीने सांगितली की, ती वाचत असताना कोणत्याही भाकडकथांवर विश्वास ठेवण्याइतके पूर्ण अंध आपण कसे

१. कित्ता ('लग्नसमारंभ') पृ. ६७.
२. कित्ता ('श्रावणी') पृ. ८१–८२; ३. कित्ता पृ– ८७;

झालो होतो असा प्रश्न वाचकांना आपोआप पडावा. गणपतीच्या जन्माची हकीकत चमत्कारिक आहे. अंगावरील मळासारख्या निर्जीव वस्तूपासून त्याची उत्पत्ती झाली. "पूर्वीच्या युगात हल्लीप्रमाणे गर्भसंभवासंबंधाने ठरलेले नियम नव्हते. शंकराच्या जटेपासून वीरभद्र व भस्मापासून भस्मासुर झाला. मधु व कैटभ हे दैत्य विष्णु निद्रित असता त्याच्या कानातून निघाले, व त्याच्या बेंबीतून कमलासनस्थ ब्रह्मदेव निघाले. ब्रह्मदेवाच्या जांभईपासून सिंदुरासुर दैत्य निघाला, व त्याच्या मुख–बाहु–जंघा–चरणापासून ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य व शूद्र उत्पन्न झाले. याप्रमाणे जांभया, शिंका, उचक्या, ढेकरा याजपासून प्रजोत्पत्ति होत राहिल्यास जगात उभे राहण्यासही जागा मिळणार नाही. असा विचार करूनच ईश्वराने या बाबतीत नियम घालून ठेविला असावा."[1]

यशसिद्धीसाठी आपण किती अचरट व निंद्य गोष्टी करतो व शकुनापशकुनावरील श्रद्धेने जीवनात आपण किती अकारण अडथळे निर्माण करून घेतले आहेत हे कोल्हटकर अशा मिष्किलपणाने सांगतात की, वाचकांनी नकळत अंतर्मुख व्हावे : "'पुत्रावाचून सद्गति नाही.' हे तत्त्व पूर्वीच्या लोकांवर पूर्णपणे बिंबले असल्यामुळे पुत्रप्राप्तीचे त्यांचे मार्गही अनेकविध व अचूक असत. वांझेने दिवसा लेकुरवाळ्या घरातील पाळणा पुजणे किंवा रात्री त्याच्या उंबरठ्यापाशी निरुपाधिक देहाने स्नान करून तशाच स्थितीत त्याची पूजा करणें, चव्हाट्याची पूजा करणे इत्यादि अनेक तोडगे यासंबंधाने वस्ताद गुणकारी आहेत. पाळणा, उंबरठा, चव्हाटा या दैवतास दंभाचा इतका तिटकारा असतो, कीं आपणामध्ये व आपल्या भक्तामध्ये वस्त्रासारखा झिरझिरीत पडदाही त्यांना खपत नाही. मारुतीस रात्रीच्या वेळी नग्नावस्थेत उलट्या प्रदक्षिणा घालणे हा तोडगा या सर्व तोडग्यांचा राजा आहे. बिचाऱ्या मारुतिरायासारख्या ब्रह्मचाऱ्यास हा प्रसंग अगदी अपूर्व ! तेव्हा तो गांगरून जाऊन पुत्रोत्पत्तीप्रीत्यर्थ आपले सर्व पुण्य खर्च करण्यात साहजिकच तयार होतो. अमावास्येच्या रात्री लेकुरवाळ्या घरास आग लाविल्यानेही आपल्या घरात खात्रीने कुलदीपक निर्माण करिता येतो. , . . . याशिवाय साधूंची आराधना, हेही पुत्रप्राप्तीचे एक रामबाण साधन असे. या साधनास सामान्य सामुग्रीची मुळीच जरूर नसे, हा एक त्याचा विशेष असे. आमच्या गावात एकदा साधूची एकनिष्ठपणे सेवा करणाऱ्या एका भक्तास लग्नापूर्वीच मुलगा झाला. सत्समागमाचा महिमाच काही विलक्षण आहे !"[2]

---

१. किस्ता ('गणेशचतुर्थी') पा. २६–२७

२. 'यशःसिद्धीचे सोपे व अचूक मार्ग' पृ. ३२९–३०.

" आम्ही इतर शास्त्रातल्याप्रमाणे शकूनशास्त्रातही फार मोठी आघाडी मारिली होती ... विधवेचे दर्शन मोठा अपशकुन मानण्यात येत असे. पण या सुधारकांनी विधवांच्या लग्नाचा सपाटा लावून शत्रूस दुश्चिन्ह करण्याचे आम्हा सनातनधर्मीयांचे एक मोठे साधन हिरावून नेले आहे ... पण जोपर्यंत मांजरामधील मांजरपण व शिंकेतील शिंकपण सुधारकांना नाहीसे करिता येत नाही तोपर्यंत, विधवांना सधवा करण्याच्या त्यांच्या उठाठेवींना आम्ही भीक घालणार नाही हे त्यांनी पूर्णपणे समजून असावे.... अपशकुनांच्या द्वारे शत्रूवर संकट येण्याची अप्रत्यक्ष योजना करणे हे त्यास प्रत्यक्ष अपकार करण्यापेक्षा अर्थातच कमी श्रेयस्कर असते. शिवाय मांजरे काय किंवा पाली काय, निर्बुद्धच असल्यामुळे आपणाकडून कोणास केवढ्या महत्त्वाच्या गोष्टीची सूचना मिळणार याची त्यांना जाणीवही नसते व यामुळे त्यांजकडून आपणास प्रतिकूल असा प्रकारही होण्याचा संभव असतो. मांजरांस आपल्या इुष्मानाच्या वाटेत आडवे नेण्याकरिता पुष्कळदा त्यांजवर हुसकावण्याचा व भेवडावण्याचा प्रयोग करावा लागतो. त्यास भेदरून ते त्यास आडवे जाण्याऐवजी आपणासच आडवे जाऊन आपल्या कामात खो घालिते."[1]

हे वाचताना निर्बुद्ध प्राण्याच्या हालचालीवर सुबुद्ध म्हणविणाऱ्या माणसासारख्या माणसाने आपले यशापयश अवलंबून असते असे मानावे याहून अधिक शोचनीय काय असू शकेल असा विचार वाचकांच्या मनात आल्यावाचून राहात नाही.

" मनुष्याच्या श्रद्धेवरील विचारशक्तीचे नियंत्रण दूर झाले म्हणजे त्याच्या आचरणास शक्याशक्यतेचे कोणतेही निर्बंध बाधू शकत नाहीत."[2] हे कटु सत्य एका असंभवनीय वाटणाऱ्या पण लेखकाच्या अनुभवाचा आधार असलेल्या प्रसंग वर्णनाने कोल्हटकर वाचकांच्या नजरेस आणून देतात : " आमच्या बंडूनानांचा स्वभाव फार श्रद्धाळू असे. त्यांना एकदा नुकत्याच समाधिस्थ झालेल्या एका प्रसिद्ध साधूने स्वप्नात दर्शन देऊन सांगितले, की 'मी तुला उद्या एका ढेकणाच्या रूपाने दर्शन देणार आहे; उद्या तुझ्या घरी जो सर्वात मोठा ढेंकूण सांपडेल तोच मी असे समज' बंडूनानांनी उजाडताच घराची सारी दारे बंद करून कडेकोट नाकेबंदी केली.... व साधुबोवाच्या अवताराला शोधण्याचे काम भाविकपणे सुरू केले.... त्या मृत साधूच्या शोधाकरिता नानांनी हजारों ढेकणांचे वध केले.... शेवटी निवड होतां होतां सर्वात जाड असा एक ढेंकूण उरला. त्याची नानांनी लागलीच एका

१. किस्ता पृ. ३३१, ३३३; २. किस्ता (प्रस्तावना) पृ. २१

कुपीत स्थापना केली. ... व त्याची रोज षोडशोपचारी पूजा करण्याचा क्रम सुरू केला. ... पण बंडूनानांच्या शेजेवर लोळण्याची व त्यांच्याच रक्ताचा घोंट घेण्याची चटक लागलेल्या ढेंकणाचे समाधान कोरड्या शेजारतीवर व दुरून दाखविलेल्या नैवेद्यावर कसे व्हावे ? त्याने अन्नपाणी वर्ज्य केले, व कृश होत होत थोड्याच दिवसात तो महात्मा समाधिस्थ झाला ! [१]

"मरणोत्तर" या आपल्या अप्रतिम लेखात आपल्या बुद्धीला पूर्ण झाकून गुदमरून टाकणारी विविध पटले टराटर फाडून कोल्हटकर तिला मुक्त करू पाहतात.

परलोकाची व मरणोत्तर आत्म्याच्या गतीची आपल्या पूर्वजांना कशी खडानखडा माहिती होती, माणूस मेल्यावर आपणास त्यांनी करावयास सांगितलेले त्याचे सर्व संस्कार त्याच्या आत्म्यास सद्‌गती मिळण्यास किती आवश्यक आहेत वगैरे गोष्टी पूर्वजांचा गौरव करण्याचा मोठा आव आणून इतक्या चाणाक्षपणे कोल्हटकर सांगतात की, श्रद्धाळू माणूस प्रथम मोठ्या अभिमानाने व उत्सुकतेने त्या वाचू लागतो, तो हळूहळू त्याच्या लक्षात येऊ लागते की परलोकाच्या सर्वस्वी मानीव व पूर्ण निराधार गोष्टींसाठी ढळढळीत दिसत असलेले आपले इह-लोकातील जीवन आपण व्यर्थ कष्टमय करून घेतले आहे. आपल्या प्रेतसंस्कारा-वरून जिवंत माणूस व मेलेला माणूस यातील फरकच आपणास दिसत नाही असे वाटावे इतके हे सारे विधी निर्बुद्धपणाचे व लज्जास्पद आहेत. माणूस म्हणवून घेण्याचा हक्क जिच्यामुळे आपणास प्राप्त होतो त्या आपल्या बुद्धीचे धर्माच्या दडपणाने पूर्ण दिवाळे निघाले पण त्याची दादही आपणास नव्हती. या सर्वांची भयानक जाणीव होऊन वाचक अगदी अस्वस्थ होतात. पण त्याचबरोबर ही जाग आल्याबद्दल आनंदितही होतात.

ह्या लेखात कोल्हटकर सांगतात "आत्म्याच्या मरणोत्तर स्थितीबद्दल ज्ञान करून घेण्याचे एकही साधन नसल्यामुळे तिच्या संबंधाने तर्कावरच भिस्त ठेवणे भाग पडते. त्या स्थितीविषयी भिन्नभिन्न धर्मांनी भिन्नभिन्न विधाने केली आहेत. ... आपल्या पूर्वजांनी आपल्या अलौकिक सामर्थ्याने अनेक अतींद्रिय वस्तूंविषयी व त्याबरोबर परलोकाविषयीही सूक्ष्म ज्ञान संपादन केले होते असा माझा पूर्ण विश्वास आहे. भौतिक सृष्टीविषयी त्यांच्या कल्पना बऱ्याच काव्यमय होत्या ... रक्त, पीत, कृष्ण वगैरे नावानी हल्ली ओळखिले जाणारे समुद्र त्यांनी दुग्ध, दधि, मध इत्यादि पंचामृतसाहित्याने काठोकाठ भरून ठेविले होते; ... पण त्यांचे कारण ते ऐहिक व इंद्रियगोचर वस्तूविषयी पूर्णपणे उदासीन होते हेच होय. त्यांनी दुर्बिणीचा शोध लाविला नसला तरी

१. किस्सा ('साधुसंत') पृ. २७२ ते ७४.

त्यांना योगबलाने परलोकाबद्दल खडान्खडा माहिती असे. ते आगगाड्यांतून प्रवास करीत नसले तरी ते सूक्ष्म देहाने सूर्यचंद्रादि लोकावर निमिषार्धात जाऊन परत सुद्धा येत. ... त्यांनी ऐहिक जगाविषयीच्या आपल्या अज्ञानाचा वचपा पारलौकिक जगाच्या ज्ञानाने पूर्णपणे भरून काढिला होता. त्यास स्वतःच्या घराची क्षेत्रफळे व त्यांची स्नेह्यांच्या घरापासूनची अंतरे एकवेळ माहीत नसतील. पण यमपुरीची लांबीरुंदी व त्याचे येथपासूनचे अंतर त्यास मुखोद्गत असे ... त्याकाळी काशीयात्रेपेक्षा यमपुरीची यात्राच विशेष सुखाची व सोयीची असे यात शंका नाही. ... मनुष्याचे शरीर अवजड असले म्हणजे त्याला प्रवासात बराच त्रास होतो पण या यात्रेकरूला साडेतीन हात देहाची अडगळ बरोबर बाळगावी लागत नाही. त्याने फक्त अंगुष्ठमात्र प्रमाणाचा लिंगदेह घेतला म्हणजे झाले. ... त्यास बरोबर शिदोरी मुळीच घ्यावी लागत नाही. कारण त्याच्या निकटच्या आप्तानी त्यास पक्ष, महिना, दीडमहिना इत्यादि ठराविक मुदतीनी पृथ्वीवर कोठेही पिंड दिले तरी पिंड त्यास तो असेल तेथे सुखरूप येऊन पोहोचतात; मग त्या पिंडावर मृत जीवाचा पत्ता लिहिलेला असो अगर नसो."[१]

यानंतर यमलोकाच्या वाटेने जात असताना जीवाचे कसे अनन्वित हाल होतात हे सविस्तरपणे सांगून शेवटी मृताच्या दहाव्या दिवसाकडे ते वळतात: "दहाव्या दिवशीं मृताच्या पिंडास कावळा शिवण्याची जी यातायात करावी लागते तिच्या मुळाशीं सुद्धा आप्तांच्या स्मरणशक्तीस अंकुश टोचण्याचाच हेतु असला पाहिजे. मृताला आज दहावा दिवस आहे याची कावळ्यास आगाऊ सूचना असल्यामुळे वेळेवर फारसे कावळेच जमत नाहीत. एखादा हजर झाल्यास त्यास पिंडाचे भयानक स्वरूप पाहून व काही अंतरावर काही माणसे थबकत असलेली पाहून साहजिकच त्यांच्या सद्धेतूबद्दल शंका येते. आपल्या चोंचीकडून मृताच्या आत्म्यास सद्गति मिळावयाची ही धड बुद्धीची माणसे अपेक्षा करीत आहेत हे त्या निर्बुद्ध पांखरास काय माहीत? मृताच्या मनांतील इच्छा आपणास माहीत आहेत अशी त्या सुजाण माणसांची कल्पना असल्याचा त्या अजाण प्राण्यास संशय कसा यावा?"[२]

एक व्यथित करणारा प्रश्न

कोल्हटकरांचे साहित्य वाचीत असताना त्यांचा जहाल सुधारणावाद, त्यांचे खोल सामाजिक आणि राजकीय तत्त्वचिंतन व सुधारणाविरोधकास नामोहरम

१. कित्ता ('मरणोत्तर') पृ. २९१ ते ९५. २. कित्ता पृ. ३०६.

करून टाकणारे त्यांचे वादविवाद कौशल्य या सर्व गोष्टींनी आपले मन भारावून जात असतानाच एक अस्पष्ट रुखरुखही मनाला लागून राहते; आणि त्यांचे साहित्य आपण जसजसे संपवीत जातो, तसतशी ती वाढत जाऊन मनाला व्यथित करू लागते. ही रुखरुख म्हणजे कोल्हटकरांच्या समग्र साहित्यात आगरकरांच्या सुधारणावादी कामगिरीचा कोठे उल्लेखही नाही याची ! आपले जवळ जवळ संपूर्ण साहित्य सुधारणेच्या पुरस्कारार्थ राबविणाऱ्या या थोर सुधारकाने सुधारणेच्या त्या आचार्यास कोठेही अभिवादन करू नये किंवा त्याच्या अतुलनीय कामगिरीबद्दल गौरवाचे शब्द काढू नयेत ही गोष्ट बुचकळ्यात पाडणारी आहे, हे कूट उलगडून घेण्याच्या निमित्ताने मी दोन ठिकाणी पत्रव्यवहार केला. एक पत्र कोल्हटकरांना गुरुस्थानी मानणारे पद्मविभूषण भाऊसाहेब खांडेकर यांना मी लिहिले आणि दुसरे कोल्हटकरांचे जामात प्रा. श्री. ल. पाटणकर यांना परंतु त्यांची उत्तरेही मनाचे समाधान करू शकत नाहीत. श्री. खांडेकरांचे म्हणणे असे की, नुसते कोल्हटकरांनीच नव्हे तर त्यांच्या समकालीन कोणाही सुधारकी लेखकाने– देवल, हरिभाऊ आपटे, केशवसुत– आगरकरांचे ऋण मान्य केलेले नाही. हे खरे असेल तर माझे कोडे अधिकच बुचकळ्यात पाडणारे होते. प्रा. पाटणकरांचे म्हणणे असे की कोल्हटकरांच्यावर त्यांचे चुलते महादेवशास्त्री कोल्हटकर व राजारामशास्त्री भागवत यांचेच ऋण असावे. हे खरे आहे असे मानले तरी आगरकरांच्या सुधारणावादी कामगिरीच्या अनुल्लेखाची उपपत्ती लागत नाही. कोल्हटकरांच्या सुधारणावादास कदाचित आगरकरांकडून प्रेरणा मिळाली नसेल. पण म्हणून त्यांच्या लोकोत्तर कामगिरीचे कौतुक करण्यास काय हरकत होती ? वैयक्तिक ऋणनिर्देश नाही याचा उलगडा वरीलप्रमाणे लागू शकेल. परंतु समानधर्म्या ज्येष्ठ सहकाऱ्याचे सामाजिक ऋण मानणे तर कर्तव्य होते ? योगायोगाची गोष्ट अशी की, आगरकरांचा ऐन कर्तृत्वाचा काळ– १८८१ ते १८९५– हा कोल्हटकरांचा विद्यार्थीदशेचा, व्यक्तित्वसंपादनाचा आणि लेखनारंभाचा काळ होता. १८९३ मध्येच त्यांच्या सुधारणावादी लेखनाचा आरंभ झाला होता. एवढेच नव्हे तर 'सुदाम्याच्या पोह्या'तील 'श्रावणी' (१९०४) हा लेख खुद्द 'सुधारका'तच प्रसिद्ध झाला होता. या सर्व गोष्टी लक्षात घेतल्यावर कोल्हटकरांचे आगरकरांविषयीचे मौन फारच आश्चर्यकारक वाटू लागते, आणि मनात भलत्या सलत्या शंका येऊ लागतात. आपण कोणाचे वैयक्तिक देणे लागत नाही अशी अहंकारी वृत्ती त्याच्या मागे असेल ?

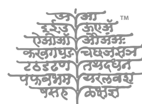


श्री. रा. पु. पटवर्धन

इ. स. १९०७ सालातील एक वाद

सन १९०६ या सालाला राष्ट्रीयसभेच्या इतिहासात विशेष महत्त्व आहे. त्यासाली राष्ट्रीय सभेत काही दिवसांपासून होत असलेली दुफळी अगदी स्पष्ट झाली. जपानच्या रशियावरील विजयामुळे आपल्या देशात स्वाभिमानाचे नवे वारे वाहू लागले असतानाच सन १९०५ साली कर्झनने केलेल्या बंगालच्या फाळणीमुळे देशात तीव्र असंतोष निर्माण झाला. १८८५ साली राष्ट्रीयसभा स्थापन झाल्यापासून दरवर्षी होणाऱ्या अधिवेशनात निरनिराळे ठराव पास होत असत; त्यांच्यावर आपले मान्यवर पुढारी बिनतोड युक्तिवादाने भरलेली आणि वक्तृत्वपूर्ण भाषणे करीत; पण या भाषणांचा आणि ठरावांचा सरकारवर काही परिणाम होत नाही, आणि ते लोकमताला काही किंमत देत नाही अशी भावना प्रसृत होऊ लागली, आणि यापुढे राष्ट्रसभेने काहीतरी धडाडीचा प्रत्यक्ष कार्यक्रम हाती घेतला पाहिजे, असे काही लोकांना वाटू लागले. याचाच परिणाम म्हणून राष्ट्रसभेच्या १९०६ सालच्या अधिवेशनात स्वराज्य, स्वदेशी, बहिष्कार, व राष्ट्रीय शिक्षण, यासंबंधी ठराव करण्यात आले. राष्ट्रसभेत दोन पक्ष– जहाल व नेमस्त-निर्माण झाले ते मुख्यतः बहिष्काराच्या प्रश्नावरून झाले. राष्ट्रसभा स्थापन करणाऱ्या दादाभाई नवरोजी वगैरे नेत्यांची अशी कल्पना होती की, देशाच्या राज्यकारभारात सुधारणा घडवून आणण्याचे आपले उद्दिष्ट साध्य करण्याचे साधन एकच–आणि ते म्हणजे जोराची चळवळ करून व आपली गाऱ्हाणी इंग्रज लोकांच्या कानावर घालून, त्यांच्या न्यायबुद्धीला आवाहन करणे हे होय. इंग्रज लोक न्यायी व स्वातंत्र्यप्रेमी आहेत; त्यांच्याकडून आपल्याला न्याय मिळेल. या पुढाऱ्यांच्या डोळ्यापुढे इंग्लंडात कॉब्डेन व ब्राइट या दोघानी धान्यावरील जकातीविरुद्ध चालवलेल्या दीर्घकालीन आंदोलनाचा आदर्श होता. ज्याप्रमाणे सभा, व्याख्याने, पत्रके इत्यादि प्रचारसाधनानी, दंग्याधोप्याशिवाय, केवळ सनदशीर मार्गाने, त्यानी " आपले उद्दिष्ट साध्य केले, त्याचप्रमाणे आपल्यालाही करता येईल असा आपल्या नेत्याना विश्वास होता. या विचारसरणीच्या पुढाऱ्यांना–म्हणजे वाच्छा, फेरोजशाह मेहता, सुरेन्द्रनाथ बानर्जी,

अनुक्रमणिका





गोखले वगैरेंना–राष्ट्रसभेच्या २०।२१ वर्षांच्या प्रयत्नांना, फार मोठे जरी नसले तरी थोडे तरी यश आलेले आहे. जास्त आले नाही ते आपले प्रयत्नच अपुरे म्हणून, आणि पूर्वीच्याच सनदशीर मार्गाने आपण जास्त प्रयत्न केले तर आपले उद्दिष्ट साध्य होण्यासारखे आहे असे वाटे. याच्या उलट लोकमान्य टिळक, लाला लजपतराय, बिपिनचंद्र पाल, यांच्या नेतृत्वाखाली उदयाला येणाऱ्या नवीन पक्षाला राष्ट्रसभेच्या प्रयत्नांची दिशाच चुकीची आहे असे वाटे. या जहाल-नेमस्त पक्षांशिवाय, त्यावेळी काही 'संतप्त तरुण' दहशतवादी मार्गाकडेही वळू लागले होते.

आपल्या म्हणजे – नेमस्त – पक्षाच्या बाजूने लोकमत तयार करण्याकरता ना. गोखल्यानी १९०७ च्या पूर्वार्धात उत्तर हिंदुस्थानात काही ठिकाणी व्याख्याने दिली. ४ फेब्रुवारी १९०७ रोजी अलाहाबाद येथे पंडित मोतीलाल नेहरू यांच्या अध्यक्षतेखाली त्यांनी एक व्याख्यान दिले. त्यात त्यांनी देशाचे उद्दिष्ट काय, ते कोणत्या साधनांनी साध्य होईल, त्याकरता राष्ट्रसभेने आजपर्यंत काय केले, तिच्या प्रयत्नांना किती यश आले, आणि यापुढे आपण काय केले पाहिजे, इत्यादि प्रश्नांचा ऊहापोह केला. गेल्या दोनचार वर्षांत देशात दिसू लागलेल्या जागृतीचे त्यांनी स्वागत केले, पण तरुण पिढीने उतावीळपणा करून भलत्याच मार्गाने जाऊ नये, आणि सनदशीर मार्गाची कास सोडू नये, असा त्यांनी इशारा दिला.

ना. गोखल्यांच्या या प्रतिपादनावर लो. टिळकांनी केसरीच्या तीन अंकात (ता. १२ व १९ फेब्रुवारी व ५ मार्च १९०७) लेख लिहून टीका केली. तिचा मुख्य मुद्दा असा की, सनदशीर (constitutional) किंवा 'बेसनदशीर' (unconstitutional) ही भाषाच आपल्या चळवळीला गैरलागू आहे. "इंग्लंडात कॉन्स्टिटयूशन आहे, म्हणजे राजसत्तेने कबूल केलेले.... हक्क इंग्लंडातील प्रजाजनांना असून या हक्कांच्या सनदेस इंग्लंडच्या इतिहासात कॉन्स्टिटयूशन असे म्हणतात." या कॉन्स्टिटयूशनप्रमाणे तेथील सरकार लोकमताप्रमाणे बदलते. "लोकमत जागृत करणे व मताधिक्य आपल्या बाजूचे करून घेणे याला इंग्लंडात कॉन्स्टिटयूशनल ऊर्फ सनदशीर चळवळ असे म्हणतात." आपल्याकडे इंग्लंडसारखी सनद किंवा कॉन्स्टिटयूशन नाही, आणि म्हणून 'सनदशीर चळवळ' या शब्दप्रयोगाला आपल्याकडे काही अर्थ नाही. "कायद्याचे उल्लंघन करू नका एवढे सांगण्यापुरताच जर या शब्दांचा उपयोग करावयाचा असेल तर जहालपक्षाच्या मतांहून ना. गोखले यांचे काहीच भिन्न मत नाही."

९ मार्चच्या अंकात "सनदशीर व कायदेशीर" या मथळ्याखाली पुन्हा लेख लिहून लोकमान्यांनी या विषयाचा सविस्तर ऊहापोह केला आहे हा सर्वच

लेख उद्बोधक आहे, आणि लोकमान्यांच्या तर्ककर्कश लेखनपद्धतीचा तो एक उत्कृष्ट नमुना आहे. लेखाच्या आरंभीच, 'विषय थोडासा शास्त्रीय असल्याने वाचकांनी त्याचे नीट मनन करावे' अशी लेखकाने सूचना दिली आहे.

लेखाच्या आरंभी 'कॉन्स्टिटयूशन' या शब्दाच्या अर्थाची चर्चा केली आहे. या शब्दाचा मूळ अर्थ 'संघटना' किंवा 'रचना' असा आहे. त्याप्रमाणे राजसत्ता कोणाच्या हातात असावी याबद्दलचे नियम म्हणजे 'कॉन्स्टिटयूशन' त्याचे 'सनद' असे भाषांतर केले आहे, पण यापेक्षा विस्तृत वर्णन करावयाचे म्हणजे 'राजसत्ता–घटनेचे नियम' असे म्हटले पाहिजे. याप्रमाणे कोणत्याही देशात जी राजसत्ता असेल– मग ती एका राजाची असो, किंवा मूठभर वरिष्ठ लोकांची असो, की बहुजनांची असो, – तिच्या घटनेचे नियम ही त्या देशाची 'कॉन्स्टिटयूशन.' पण हा धात्वर्थ झाला. रूढ अर्थ याहून निराळा आहे. इंग्लंडात 'कॉन्स्टिटयूशन' आहे, असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा त्याचा अर्थ असा असतो की "तेथील राजसत्ता अनियंत्रित नसून लोकांनी संपादन केलेल्या हक्कांमुळे तिची मर्यादा किंवा व्याप्ति पुष्कळ संकुचित झालेली आहे." "राजसत्तेच्या मर्यादेचे जे नियम त्यासच कॉन्स्टिटयूशन किंवा सनदशीर राजसत्तेची घटना असे म्हणतात. अशी राजसत्ता विलायतेत आहे, हिंदुस्थानात नाही." १८५८ सालच्या राणीसाहेबांच्या जाहीरनाम्याला काही लोक हिंदुस्थानची सनद असे म्हणतात; पण जाहीरनामा ही खरी सनद नव्हे, ते केवळ 'वचन' आहे,[१] आणि त्यामुळे हिंदुस्थानांतील राजसत्ता कोणत्याही प्रकारे मर्यादित झालेली नाही. हिंदुस्थानांतील राजसत्ता अनियंत्रित आहे, याचाच अर्थ हिंदुस्थानात कॉन्स्टिटयूशन नाही ती मिळावी, राजसत्तेवर प्रजेच्या मताचा पगडा बसावा, म्हणूनच आमची चळवळ आहे. विलायतेत कॉब्डेन-ब्राइट यांची चळवळ सनदशीर होती, कारण तेथे पार्लमेंटचे प्रतिनिधि निवडून देण्याचा ज्या लोकांना हक्क आहे त्या मतदार-मंडळीचे मत बदलवले म्हणजे चळवळ करणारांना आपला हेतु साध्य करता येतो. हिंदुस्थानांत हे शक्य नाही. तेव्हा लोकमत बदलण्याकरता आम्ही जी चळवळ करतो तिला सनदशीर कसे म्हणता येईल ?

---

१. पण 'हक्कांची सनद' म्हणजे तरी 'वचना'शिवाय निराळे काय आहे ? लोकांचा उठाव झाला म्हणजे सनद द्यावी, आणि सर्व शांत झाले म्हणजे ती परत घ्यावी, असेही इतिहासांत दाखले आहेत. सरतेशेवटी, 'सनद' हे 'वचन'च राहते. आणि तिने दिलेल्या हक्कांचे पालन हे काही अंशी राज्यकर्त्यांच्या सदसद्विवेक-बुद्धीवर, आणि बहुतांशी लोकांच्या जागरूकतेवर, अवलंबून राहते. आपल्याकडेही, आज, घटनेने दिलेल्या हक्कांचे पालन होत नाही अशी रास्त तक्रार होत आहेच !

अनुक्रमणिका

हे सर्व विवेचन, पूर्वी म्हटल्याप्रमाणे, तर्ककर्कश आहे खरे, पण त्यावर विचार केल्यावर त्यांत कोठे तरी व्यंग आहे अशी शंका येऊ लागते. शंकेचे कारण असे :– लोकमान्यांना कॉब्डेन–ब्राइट यांची चळवळ सनदशीर होती हे मान्य आहे. कॉब्डेन–ब्राइट यांनी स. १८३८ साली चळवळ सुरू केली. त्या वेळी धान्याच्या आयातीवर निर्बंध होते. हे निर्बंध जमीनमालकांच्या फायद्याचे होते. पण त्यांमुळे धान्य महाग होऊन मजूर–वर्गाचे जीवन कठीण होत होते. धान्याच्या किंमती उतराव्या, आणि मजूरवर्गाचे जीवन सुसह्य व्हावे, यासाठी कॉब्डेन–ब्राइट यांची चळवळ होती. त्याकरता पार्लमेंटच्या सभासदांचे, किंवा ते सभासद ज्यांच्याकडून निवडले जात असत त्या मतदारांचे, मतपरिवर्तन करण्यासाठी कॉब्डेन–ब्राइट यांची खटपट होती. खुद्द मजूरवर्गाला त्यावेळी मतदानाचा हक्क नव्हता. आता, मनात असा विचार येतो, की समजा, कॉब्डेन–ब्राइट यांनी धान्यासंबंधी जशी चळवळ केली तशीच हिंदुस्थानातील जनतेच्या हक्कांसाठी केली असती– आणि ब्राइट यांनी अशी चळवळ जरी फारशी केली नाही तरी त्यांना हिंदी जनतेबद्दल कळकळ होती— तर ती चळवळहि सनदशीर झाली नसती काय ? मताच्या हक्काबाबत इंग्लंडातील मजूरवर्गाची, आणि हिंदुस्थानातील आम जनतेची, सारखीच स्थिति होती. दोघांनाहि पार्लमेंटच्या सभासदांचे, किंवा त्यांना निवडून देणाऱ्या मतदारांचे, मतपरिवर्तन घडवून आणणे सारखेच जरूरीचे होते. असे असतांना, एकाकरता चळवळ केली तर ती सनदशीर, आणि दुसऱ्याकरता केली तर तिला सनदशीर म्हणणे चूक, हे कसे सुसंगत आहे ? ' आणि कॉब्डेन-ब्राइट यांनी हिंदुस्थानाकरता चळवळ केली तर ती जर सनदशीर तर त्यांच्याऐवजी ह्यूम-वेडरबर्नने, किंवा सुरेन्द्रनाथ-मुधोळकरानी केली तर ती सनदशीर नव्हे, असे कसे म्हणता येईल ? आणि मग, इंग्लंडातील मतदारांचे मतपरिवर्तन करण्याकरताच, सुरेन्द्रनाथ-मुधोळकरानी हिंदुस्थानातच चळवळ केली तर ?

या विसंगतीचे कारण पाहू गेले तर, दिसून येईल की लोकमान्यांनी ' कॉन्स्टिटयूशन ' व ' कॉन्स्टिटयूशनल ' या शब्दांची जी व्याख्या गृहीत धरली ती एकांगी आहे.

' कॉन्स्टिटयूशन ' या शब्दाचे अनेक अर्थ आहेत. त्यातील दोहोंचा लोकमान्यांनी आपल्या लेखात उल्लेख केला आहे. एकाप्रमाणे कॉन्स्टिटयूशन म्हणजे राजसत्तेची घटना. या अर्थाने हिंदुस्थानालाही कॉन्स्टिटयूशन होती असे म्हणता येईल. दुसऱ्या प्रकाराप्रमाणे, ज्या घटनेत राज्यकर्त्यांची सत्ता नियंत्रित केलेली

असते, आणि प्रजेलाही काही हक्क असतात, तिलाच ‘ कॉन्स्टिटयूशन ’ असे नांव आहे: हिंदुस्थानात राज्यकर्त्यांची सत्ता अनियंत्रित आहे, म्हणून हिंदुस्थानच्या संदर्भात ‘ कॉन्स्टिटयूशन ’ या शब्दाचा उपयोग करणे गैरवाजवी आहे, असे लोकमान्यांचे म्हणणे होते. या दोन अर्थांना लोकमान्यांनी ‘ धात्वर्थ ’ आणि ‘ रूढ अर्थ ’ असे म्हटले आहे. वस्तुतः त्यांना ‘ व्यापक अर्थ ’ व ‘ विशिष्ट अर्थ ’ असे म्हणणे जास्त योग्य झाले असते– कारण १९ व्या शतकात ‘ कॉन्स्टिटयूशन ’ शब्दाचा दुसरा अर्थच जरी जास्त प्रचारात होता, तरी पहिला अर्थहि कालबाह्य झालेला नव्हता, आणि आजहि त्या अर्थाने ‘ कॉन्स्टिटयूशन ’ या शब्दाचा उपयोग केला जातो. [२]

पण या दोन अर्थांशिवाय आणखीहि एक अर्थ ‘ कॉन्स्टिटयूशन ’ या शब्दाला आहे. इंग्लंडमध्ये कॉन्स्टिटयूशन आहे असे लोकमान्यांनी म्हटले आहे, आणि सर्वसाधारणपणे कोणीहि असेच म्हणेल. पण विख्यात फ्रेंच ग्रंथकार द तॉक्‌व्हील (De Tocqueville) याने म्हटले आहे कीं इंग्लंडमध्ये कॉन्स्टिटयूशन नाही ! त्याच्या समजुतीप्रमाणे कॉन्स्टिटयूशन म्हणजे राज्यव्यवस्थेच्या मूलभूत नियमांची– म्हणजे राज्यातील कायदे कोणी करावे, त्यांची अंमलबजावणी कोणी करावी, तंटा उद्‌भवला तर त्याचा निवाडा कोणी करावा, नागरिकांचे हक्क काय व कर्तव्ये काय, या गोष्टींचे नियमन ज्यांच्यामुळे होते अशा नियमांची–एकत्रित संहिता, राज्यव्यवस्थेचे मूलभूत नियम असंदिग्ध असले पाहिजेत, आणि म्हणूनच ते लेखनिविष्ट– आणि होता होईल तो एकत्र लेखनिविष्ट– असले पाहिजेत. सामान्य कायद्यांपेक्षा हे मूलभूत नियम जास्त स्थिर असले पाहिजेत; त्यांच्यात होता होईल तो बदल होऊ नये; बदल करणे अनिवार्यच झाले तर त्याकरता नेहमीच्या कायदे करण्याच्या यंत्रणेहून निराळी विशेष खटपटीची स्वतंत्र यंत्रणा असावी. अशा प्रकारची कॉन्स्टिटयूशन अर्वाचीन काळात प्रथम अमेरिकेतील संयुक्त संस्थानात करण्यात आली. त्यानंतर लवकरच फ्रेंच राज्यक्रांतीनंतर फरान्समध्ये, आणि १९ व्या शतकात युरोपातील इतर देशात अशा कॉन्स्टिटयूशन्स करण्यात आल्या. आता त्या सर्व जगभर झाल्या आहेत. पण इंग्लंडात अशी कॉन्स्टिटयूशन अजूनही नाही. कॉन्स्टिटयूशन म्हणजे राज्यघटनेचे मूलभूत नियम ही कल्पना तेथेही आहे, पण त्यांची एकत्रित संहिता नाही. इंग्लंडची राज्यघटना

२. याप्रमाणे एक व्यापक अर्थ, आणि एक विशिष्ट अर्थ, असे दोन अर्थ असणारे दुसरेही कित्येक शब्द इंग्रजीत आहेत, आणि बहुधा इतर भाषांतूनही असतील.

अनुक्रमणिका

शतकानुशतकाच्या इतिहासाने हळूहळू घडवीत आणलेली आहे. तिची अधिकृत संहिता नाही; परंपरागत अलिखित कायदा (Common Low) निरनिराळ्या राजांनी दिलेल्या सनदा, पार्लमेंटने केलेले कायदे, न्यायाधीशांचे निवाडे व रूढि, या सर्वांचा तिच्या निर्मितीत भाग आहे. त्याचप्रमाणे, घटनेचे नियम आणि इतर कायदे यामध्ये तेथे काहीही फरक नाही. जे पार्लमेंट प्राप्तिकराचा दर १० पेन्स असावा की ११ पेन्स असावा हे ठरवू शकते. तेच हिंदुस्थानला स्वराज्य देण्याचा प्रश्न किंवा वरिष्ठ सभेला (House of Lords ला) कायदे करण्यामध्ये कितपत स्थान असावे हा प्रश्नही निकालात काढू शकते.

लोकमान्यांची 'कॉन्स्टिटयूशन'ची व्याख्या एकांगी आहे असे जे वर म्हटले आहे, त्याचा अर्थ 'राज्यव्यवस्थेतील मूलभूत, स्थिर, विशेष आदरणीय असा भाग,' ही जी कॉन्स्टिटयूशन'ची कल्पना, तिचा अंतर्भाव लोकमान्यांच्या व्याख्येत झालेला नाही. आणि 'कॉन्स्टिटयूशनल' किंवा 'सनदशीर' चळवळ या शब्द-प्रयोगात तर तीच कल्पना प्रमुख आहे. 'कॉन्स्टिटयूशनल' किंवा 'सनदशीर' चळवळ म्हणजे राज्याच्या मूलभूत व्यवस्थेचा आदर ठेवून, तिला धक्का न लागेल अशा तऱ्हेने, केलेली चळवळ. कॉब्डेन-ब्राइट यांची चळवळ अशाच प्रकारची होती, आणि ना. गोखले किंवा इतर नेमस्त पुढारी आपली चळवळ 'कॉन्स्टिटयूशनल' असली पाहिजे असे जेव्हा म्हणत तेव्हा त्यांचाही आशय असा होता की त्या चळवळीमुळे देशातील राज्यव्यवस्थेला धक्का पोचू नये; प्रचलित सत्ताधाऱ्यां-कडूनच आपल्याला इष्ट त्या सुधारणा संपादन करून घेण्याचे तिचे धोरण असावे. ना. गोखल्यांचे जे अलाहाबादचे व्याख्यान लोकमान्यांचा टीकाविषय झाले होते, त्यातच त्यांनी 'सनदशीर चळवळ' म्हणजे काय ते स्पष्ट केले होते. त्यांनी म्हटले होते, की बंड, परकीय आक्रमणाला साहाय्य, किंवा हिंसाचार, ही वर्ज्य करून चालवलेली, आणि प्रस्थापित सत्ताधाऱ्यांकडूनच आपले उद्दिष्ट साध्य करण्याकरता केलेली, जी चळवळ ती कॉन्स्टिटयूशनल किंवा सनदशीर चळवळ (' to bring about the changes they desired, through the action of constituted authorities ') लोक-मान्यांचा या व्याख्येबद्दल गैरसमज झाला. एकतर 'प्रस्थापित सत्ताधारी' याचा अर्थ त्यांनी 'सनदी अधिकारी' असा केला. पण ना. गोखल्यांना 'प्रस्थापित सत्ताधारी' म्हणजे ब्रिटिश पार्लमेंट अभिप्रेत होते. सनदी अधिकाऱ्यांकडून आपल्याला विरोध होईल हे त्यांनीही आपल्या व्याख्यानांत म्हटलेच होते. प्रस्थापित सत्ताधाऱ्यांकडून हक्क संपादन करण्याकरता केलेली चळवळ म्हणजे सनदशीर चळवळ अशी ना. गोखले यांनी व्याख्या कशी केली यांचेही लोकमान्यांना

अनुक्रमणिका

गूढ पडले. ‘ नामदारांनी ही व्याख्या कोठून काढली नकळे ! आमच्या मते ही व्याख्याच चुकीची व निराधार आहे. ’ असे त्यांनी म्हटले आहे. ‘ राज्यव्यवस्थेचा पाया ’ म्हणजे कॉन्स्टिटयूशन ही कल्पना लोकमान्यांच्या मनांत असती तर त्यांना हे गूढ पडले नसते. राज्याच्या मूलभूत व्यवस्थेला धक्का न देता आपले हक्क संपादन करावयाचे, याचाच अर्थ प्रस्थापित सत्ताधाऱ्यांकडून ते मिळवावयाचे.

‘ सनदशीर ’– ‘ बेसनदशीर ’ या प्रश्नावर लोकमान्यांनी इतकी आटापीट का करावी असा विचार मनांत येतो. त्याबद्दल लोकमान्यांनी असे म्हटले आहे :– ‘ कित्येक जाणत्या लोकांचीही अद्याप अशी समजूत आहे की काँग्रेसची आजपर्यंतची चळवळ सनदशीर होती, व नवा पक्ष ती बेसनदशीर करून लोकांस संकटांत घालीत आहे. . . . . . . कित्येक रावबहाद्दुरांस तर आपली चळवळ कॉन्स्टिटयूशनल म्हणवून घेण्यात मोठी प्रौढी वाटत असते; व त्यांचे असे म्हणणे पडते की, विलायतेत ज्या सनदशीर चळवळी झाल्या त्यात जर बहिष्काराचे तत्त्व नव्हते तर आम्ही बहिष्काराचे तत्त्व स्वीकारणे बेसनदशीर होय, व असला बेसनदशीर-पणा आम्ही कधीही पत्करणार नाही. ” बहिष्कार हा त्यावेळचा ज्वलंत प्रश्न होता. त्याबद्दल कोणा रावबहादुरांचे काय मत असेल ते असो, पण ना. गोखल्यांना तरी बहिष्कारात काही बेसनदशीरपणा दिसत नव्हता. त्यांच्या मते अर्ज–विनंत्यांपासून निःशस्त्र प्रतिकार (Passive Resistance) व करबंदी यांपर्यंत सर्व काही सनदशीर होते. पण त्यांचे म्हणणे, एकादी गोष्ट तत्त्वतः सनदशीर आहे म्हणणे निराळे. व ती प्रत्यक्ष अंमलात आणणे निराळे. त्यांच्या मते बंगालच्या फाळणीबद्दलच्या लोकमताच्या तीव्रतेचे निदर्शक म्हणून, व फाळणी रद्द करून घेण्याचे साधन म्हणून, विलायती मालावर बहिष्कार घालणे वावगे नव्हते. पण बिपिनचंद्रांसारखे लोक यापुढे जाऊन बहिष्काराची व्याप्ति वाढवावी; सरकारी नोकऱ्यांवर, कोर्टांवर, शाळा–कॉलेजांवर, स्थानिक स्वराज्यसंस्थांवर, बहिष्कार घालावा असे प्रतिपादन करीत होते ते गोखल्यांना मंजूर नव्हते. त्यांच्या मते असा व्यापक बहिष्कार व्यवहार्य तर नव्हताच, पण त्यापासून आपले नुकसानच होणार होते. बहिष्कार यशस्वी व्हावयाचा तर त्यात फार मोठ्या संख्येने लोकांनी भाग घेतला पाहिजे; नाहीतर काही थोड्या लोकांनी सरकारी नोकऱ्या सोडल्या, किंवा म्युनिसिपालिटीतील किंवा लोकलबोर्डातील जागा सोडल्या. तर त्यात सरकारचे काहीच नुकसान नव्हते; उलट, आपल्यापैकी चांगल्या लोकांना थोड्याबहुत प्रमाणात लोकहित साधण्याची जी संधी मिळत होती तीही नाहीशी होणार होती. याउलट लोकमान्यांचे

म्हणणे असे होते की बहिष्काराचे तत्त्व मान्य केल्यावर ते आचरणात कितपत आणावयाचे ते प्रत्येकजण आपापल्या परिस्थितीप्रमाणे व मजदुराप्रमाणे ठरवील.

सार्वत्रिक बहिष्कारवाद्यांना आपले तत्त्व आचरणात आणावयाचे असेल तर त्यापैकी कोणी बहिष्काराची जी अंतिम मर्यादा, म्हणजे सरकारला कर न देणे, तिचा प्रयोग करून पहावा, असे ना. गोखल्यांनी आपल्या भाषणात आव्हान केले होते, पण त्याचा लोकमान्यांच्या लेखात उल्लेख नाही. जबाबदार नेत्यांनी लोकांपुढे काही कार्यक्रम ठेवताना त्याच्या व्यवहार्यतेची दखल घेणे आवश्यक असते, आणि कर्मधर्मसंयोगाने पुढे महात्मा गांधींच्या असहकार युगात टिळकपक्षीयांनाही 'तत्त्व मान्य, तपशील अमान्य' हीच भूमिका घ्यावी लागली !

अलीकडे आपल्या स्वातंत्र्य-चळवळीच्या इतिहासाकडे आपल्या देशातील, त्याचप्रमाणे परदेशातीलही, अभ्यासकांचे लक्ष लागलेले आहे. त्यांना जहाल-नेमस्त पक्षातील सनदशीर-बेसनदशीर वादात स्वारस्य वाटेल, त्याचप्रमाणे सध्याच्या परिस्थितीतही आपल्याला त्याच्यापासून काही बोध घेता येईल, अशा समजुतीने प्रस्तुत लेखकाने हा लहानसा लेख लिहिण्याचे धाडस केले आहे.



अनुक्रमणिका



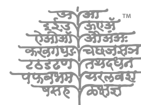


डॉ. रा. भा. पाटणकर

क्रोचेचे सौंदर्यशास्त्र :९:

क्रोचेने आपल्याला याच्या आधी असे सांगितले आहे की कला आविष्काररूप आहे, व ती कोणत्याही आशयाचा आविष्कार करू शकते. कलामीमांसेचा संबंध आविष्काराच्या आत्मिक क्रियेशी, वैशिष्ट्यपूर्णता या प्रातिभ ज्ञानाच्या पातळीवरील आकाराशी येतो. आशयाचे विश्लेषण करणे, त्यांचे वर्गीकरण करणे इ० गोष्टी कलामीमांसेत बसत नाहीत. पण काही सौंदर्यशास्त्रज्ञांनी याकडे दुर्लक्ष केले असून आशयांचे वर्गीकरण केलेले आहे. या वर्गीकरणातून ज्या संकल्पना निर्माण होतात त्यांना क्रोचे सौंदर्यशास्त्रीय संकल्पना मानीत नाही. त्यांना तो सौंदर्यशास्त्रातील व्याज-संकल्पना मानतो. अशा काही व्याज-संकल्पनांची क्रोचेने इस्थेटिकच्या बाराव्या प्रकरणात चर्चा केलेली आहे. या व्याज-संकल्पनांच्या मध्यभागी आशयाची हृद्यता, रोचकता, किंवा आल्हादकता ही संकल्पना ठेवली जाते व या संकल्पनेच्या अनुरोधानेच इतर संकल्पनांची मांडणी केलेली असते. या व्याज संकल्पनांची एक लांबलचक यादी क्रोचेने दिलेली आहे. व ही यादी मारुतीच्या शेपटीप्रमाणे कधीही न संपणारी आहे, असेही त्याने सूचित केले आहे. या यादीतील काही संकल्पना वाङ्मयीन टीकालेखनात नेहमी आढळतात. उदा० शोकात्म (ट्रॅजिक), सुखात्म (कॉमिक), विराट (सब्लाइम), करुण (पॅथेटिक), हृदयस्पर्शी (मुव्हिंग), उदास (सॅड), विनोदी (ह्युमरस), ऐश्वर्ययुक्त (मॅजेस्टिक), भयानक (हॉरिबल, ड्रेडफुल), बीभत्स (डिस्गस्टिंग, नॉशिएटिंग), क्रूर (क्रुएल), लाडिक (कोकेटिश) इ. इ. ही यादी इतकी मोठी होणे अगदी स्वाभाविक आहे. हृद्यता किंवा आल्हादकता ही संकल्पना मध्यवर्ती आहे असे जर मानले तर जेथे हृद्यता पराकोटीला पोचलेली आहे त्या बिंदूपासून सुरवात करून जेथे ती सर्वात कमी प्रमाणात आहे किंवा जेथे हृद्यतेच्या विरुद्ध असलेल्या जुगुप्सा इ० गोष्टी आहेत तेथपर्यंत पोचावे लागते. आणि या दोन बिंदूंमध्ये अनेक गोष्टी सामावलेल्या आहेत. कारण हृद्यता व तिच्याविरुद्ध असलेल्या गोष्टी यांचे वेगवेगळ्या प्रमाणातील मिश्रण अनेक रूपात पाहायला मिळते. हृद्यता म्हणजे सौंदर्य व हृद्यतेच्या विरुद्ध असलेल्या गोष्टी (उदा० ज्यामुळे जुगुप्सा जागृत होते अशा अमंगल, बीभत्स गोष्टी) म्हणजे कुरूपता असे

अनुक्रमणिका





मानले तर वर निर्देशिलेल्या संकल्पना म्हणजे सौंदर्य ते कुरूपता या प्रवासातील विविध टप्पे आहेत असे म्हणावे लागेल. हृद्यता म्हणजे सौंदर्य हा सिद्धांत क्रोचेला मान्य नाही. पण पुष्कळ सौंदर्यशास्त्रज्ञांनी या सिद्धांताला मान्यता दिलेली असल्याने त्याचा क्रोचेने येथे विचार केलेला आहे.

बरेच सामान्य लोक वरील सिद्धांत मान्य करतात यात संशय नाही. ते जेव्हा विचारतात की 'बीभत्स किंवा दुःखमय आशय असलेल्या कलाकृती या कलाकृती कशा होऊ शकतात?' तेव्हा त्यांच्या मनात वरील सिद्धांतच असतो. टीकाकार जेव्हा विचारतात की शोकात्म नाटचाने आनंद कसा होतो? तेव्हाही त्यांच्या डोळचासमोर हाच सिद्धांत असतो. कारण त्यांच्या प्रश्नाचा रोख असा असतो की जे हृद्य किंवा रोचक नाही ते कला या पदवीला कसे पोचू शकते? शोकात्म नाटक हे ज्या अर्थी कला आहे त्या अर्थी त्यात कोणत्या तरी प्रकारची हृद्यता असणारच असे हे टीकाकार जणु गृहीत धरूनच चालतात. क्रोचेच्या मते शोकात्म आशयाचा आविष्कार झाला की कलाकृती निर्माण होते. या निर्मितीपासून आनंद होतो हे खरे. पण तो आशयामुळे होणारा आनंद नसून प्रातिभ ज्ञानाची आत्मिक क्रिया यशस्वी झाल्याचा आनंद असतो. कोणत्याही आशयाचा आविष्कार निर्माण झाला की हा आनंद मिळणारच. सौंदर्यानुभवात केवळ हाच आनंद अभिप्रेत असतो, रोचक किंवा हृद्य आशयामुळे मिळणारा आनंद हा न-नैतिक व्यवहारात्मकतेच्या कक्षेत बसत असल्याने सौंदर्यशास्त्राच्या दृष्टीने त्याला महत्त्व नाही. क्रोचेने 'कला = प्रातिभ ज्ञान = आविष्कार' असा सिद्धांत मांडलेला असल्याने प्रातिभ ज्ञान व आविष्कार यात जे बसत नाही ते कलादृष्टचा अप्रस्तुत असते असे तो म्हणू शकतो. कलादृष्टचा सर्व महत्त्व आविष्काराला असते; आशयाला आशय म्हणून महत्त्व नाही. पण सामान्य लोक व काही टीकाकार यांची कलाकृतींच्या बाबतीतली उत्स्फूर्त प्रतिक्रिया पाहिली तर ती क्रोचेच्या मताशी मिळतीजुळती नाही असे लक्षात येईल. विशेषतः आशययुक्त कलाकृतीच्या बाबतीत हे लोक केवल आविष्कारवादी भूमिका घेऊ शकत नाहीत. येथे एक गोष्ट स्पष्ट करायला हवी. क्रोचे 'आशय' हा शब्द फार व्यापक अर्थाने वापरतो. जेथे कलाकृती आहे तेथे आविष्कार असतो; व जेथे आविष्कार आहे तेथे आशय असलाच पाहिजे असे त्याचे म्हणणे आहे. या अर्थाने एखादा तराणासुद्धा आशययुक्त आहे असे म्हणावे लागेल. पण आपण सामान्यतः 'आशय' हा शब्द इतक्या व्यापक अर्थाने वापरत नाही. तराण्यात आशय नसतो, व भावगीतात आशय असतो असेच आपण म्हणतो. ज्या कलाकृतीत मानवाच्या लौकिक जीवनातील गोष्टींचे चित्रण किंवा अभिव्यक्ती असते

अनुक्रमणिका

त्याच कलाकृतीला आशययुक्त मानण्यात येते. अशा आशययुक्त कलाकृतीच्या बाबतीत आपण केवळ आविष्कारवादी भूमिका घेऊ शकत नाही असे नाही. जीवनात जर अमंगलता व बीभत्सता असेल तर कलावंताने तिचा आविष्कार केला पाहिजे व एक जीवनदर्शन म्हणून आपण त्याच्याकडे पाहिले पाहिजे असे म्हणणारे टीकाकार आहेत. पण बहुतेक वेळा कलावंत नुसते जीवनदर्शन देत नाही; तो आपल्या व्यवहारात्मकतेला आवाहन करतो, तो जीवनावर नैतिक भाष्य करतो, नाहीतर आपली करमणूक व्हावी म्हणून जीवनाला सजवतो. अशा वेळी कलाकृती वाचकाच्या केवळ प्रातिभ ज्ञानात्मक पैलूलाच स्पर्श करीत नाही; ती त्याच्या विविध आत्मिक पैलूंना स्पर्श करते व म्हणूनच आशययुक्त कलाकृतींच्या बाबतीत पुष्कळ लोकांना केवल आविष्कारवादी भूमिका घेणे शक्य नसते. अशी भूमिका घेणे अनैसर्गिक आहे असेही ते म्हणतील. जे लोक कलाकृतींकडे पाहताना केवल आविष्कारवादी भूमिका घेत नाहीत, कलाकृती माणसाच्या केवल प्रातिभ ज्ञानात्मक अंगाला स्पर्श करते असे ज्यांना उत्स्फूर्तपणे वाटत नाही त्यांना क्रोचेचा स्वायत्ततावादी विचार एकांगी वाटला तर त्यात आश्चर्य नाही, आशयाविषयीच्या संकल्पनांना क्रोचेने व्याज-संकल्पना म्हणावे हेही या लोकांना पटणार नाहीं. जे लोक हृद्यतेला कलामीमांसेत महत्त्वाचे स्थान देतात त्यांच्यापुढे आशयाच्या कुरूपतेचे काय करावे हा प्रश्न उभा राहतो. केवल आविष्कारवाद्यांच्या दृष्टीने कुरूपतेचा प्रश्न तापदायक ठरत नाही. अयशस्वी आविष्कार म्हणजे कुरूपता असे ते मानतात. कलाकृतीत फक्त यशस्वी आविष्कारच येऊ शकत असल्याने कुरूपतेला (म्हणजे अयशस्वी आविष्काराला) कलाकृतीत स्थान मिळूच शकत नाही असे क्रोचे सांगतो असे असल्याने कलाकृतीतल्या कुरूपतेचे काय करावयाचे हा प्रश्नच उरत नाही. क्रोचेच्या मते आविष्काराच्या संकल्पनेच्या सहाय्याने कुरूपतेचा व्यवस्थितपणे अर्थ देता येतो. पण आशयाच्या साहाय्याने कुरूपतेचे स्पष्टीकरण देणे फार कठीण आहे. समजा एखाद्या कलाकृतीत क्रौर्याचा आविष्कार साधलेला आहे. तो आविष्कार जर यशस्वी असेल तर ती कलाकृती सुंदर आहे आहे असे क्रोचे म्हणेल. पण ही कलाकृती आशयवाद्यांच्या दृष्टीने सुंदर ठरणार नाही. कारण क्रौर्य ही काही हृद्य व आल्हादजनक गोष्ट नव्हे. हृद्यतेला सौंदर्याचा निकष मानला की ही कलाकृती कुरूप ठरेल, व तिला सुंदर म्हणावयाचेच असेल तर असे दाखवावे लागेल की मुळात सुंदर (म्हणजे हृद्य) नसलेल्या आशयाला कलावंताने हृद्य केले आहे ! मुळात हृद्य नसलेला एखादा आशय जर कितीही प्रयत्न केले असताही हृद्य होऊ शकत नसेल तर त्या आशयाला कलाकृतीत स्थान देता कामा नये असेच आशयवादी म्हणतील

अर्थात हृद्य नसलेला प्रत्येक आशय असा नाठाळपणे वागेल असे नाही. काही आशयात हृद्यता आणता येईल. असा आशय कोणता, मुळात हृद्य नसलेल्या कोणत्या आशयाला कलाकृतीत स्थान देता येईल इ० प्रश्नांची चर्चा आशयवादी करतात याचे हेच कारण आहे. 'कला म्हणजे आविष्कार' या कलेविषयीच्या सत्य सिद्धांताची व 'कला म्हणजे हृद्य आशयाचा आविष्कार' या व्याज सिद्धांताची सांगड घालताना आशयवाद्यांची तारांबळ उडणे स्वाभाविक आहे असे क्रोचे सांगतो. कलेचे क्षेत्र मुळात पुष्कळ विस्तृत असताना त्यावर कृत्रिमपणे बंधने घालणे चूक आहे असे त्याचे मत आहे. आशयवादी बरोबर हीच चूक करीत असतात.

मुळात हृद्य नसलेल्या कोणत्या आशयाला कलाकृतीत स्थान द्यायचे ? या प्रश्नाला आशयवादी असे उत्तर देतात की ज्या आशयाला हृद्य बनविता येते, जो हृद्यतेच्या अंकुशाखाली आणता येतो त्याच आशयाला कलाकृतीत स्थान देता येईल. पण जो आशय मुळातले हृद्यताविरोधी गुण सोडत नाही, कलावंताने कितीही प्रयत्न केले तरी जो जुगुप्सा व तिटकाराच उत्पन्न करतो त्याला कलेच्या प्रांगणातून हद्दपार करावयाला हवे. मुळात हृद्य नसलेल्या आशयाला आपल्या मूळ स्वरूपात कलाकृतीत येऊ दिले तर ते एका अटीवरच. आशयात जे हृद्य आहे त्याची आकर्षकता जे हृद्य नाही त्याने वाढविली पाहिजे अशी ही अट आहे. दुःखानंतर येणाऱ्या सुखाची लज्जत काही आगळीच असते हे सर्वांना ठाऊक आहे. कुरूपतेचे कार्य कलाकृतीच्या हृद्यतेत भर घालणे हेच असते असे आशयवादी मानतात. क्रोचेच्या मते हा सिद्धांतही चूकच आहे. तो असे स्वच्छपणे सांगतो की सौंदर्यशास्त्राच्या दृष्टीने आविष्कार ही एकमेव गोष्ट महत्त्वाची आहे. आशय हृद्य आहे की नाही हा प्रश्न पूर्णपणे अप्रस्तुत आहे.

आशयाच्या विश्लेषणामधून मिळालेल्या सर्व संकल्पना सौंदर्यशास्त्राच्या दृष्टीने अप्रस्तुत आहे असे क्रोचेने आतापर्यंत आपल्याला आग्रहपूर्वक सांगितले. जर या संकल्पनांना सौंदर्यशास्त्रातून काढून टाकले तर त्यांचे काय करायचे, त्या कोणत्या शास्त्राच्या कक्षेत टाकायच्या ? या प्रश्नाकडे क्रोचे आता वळणार आहे. त्याचे म्हणणे असे की खरे म्हणजे या संकल्पनांना तात्त्विक महत्त्व अजिबात नाही. म्हणून तात्त्विक पाया असलेली संकल्पनांची कोणतीही व्यवस्था घेतली तरी वरील व्याज संकल्पनांना तिच्यात स्थान मिळणार नाही. या संकल्पनांमध्ये कलाकृतींचे एक प्रकारचे वर्गीकरण अनुस्यूत आहे हे खरे, पण कसलीही तात्त्विक शिस्त न पाळणारे असे हे वर्गीकरण आहे. मन मानेल तसे हे वर्गीकरण करता येते. याचे महत्त्वाचे कारण असे की ज्यांचे वर्गीकरण करायचे त्या कलाकृतीमध्ये मूल्याच्या

दृष्टीने इतकी मोठी विविधता असते की तिला कोणतेच वर्गीकरण पूर्णपणे सामावून घेऊ शकत नाही. प्राकृतिक विज्ञानांच्या पुढे बरोबर हीच अडचण उभी असते. ही विज्ञाने आपल्या प्रांतातील सर्व गोष्टींची मोजदाद ठेऊ शकत नाहीत, कारण या गोष्टी असंख्य असतात. वैचारिकतेच्या व तार्किक विश्लेषणाच्या मदतीने तत्त्वज्ञान आपल्या प्रांतातील अशाच असंख्य गोष्टींचा अर्थ लावू शकते, पण तत्त्वज्ञानात उपलब्ध असलेली वैचारिक आयुधे प्राकृतिक विज्ञानांजवळ नसतात. उदा. तत्त्वज्ञानात्मक कलामीमांसेला असंख्य कलाकृतींचे मर्म कशात आहे हे सांगायचे असते. या कलाकृतींमध्ये मोठ्या प्रमाणात विविधता असते. तरीही क्रोचेसारखा तत्त्वज्ञ 'कला म्हणजे आविष्कार' असा सिद्धांत मांडून या असंख्य व विविध कलाकृतींचे मर्म कशात आहे हे सांगू शकतो. या सिद्धांतामुळे जे वर्गीकरण निर्माण होते त्याला तात्त्विक पाया असतो. याचे कारण असे की क्रोचे सर्व कलाकृतींची पाहणी करून कलाकृतींबद्दलचा एखादा अनुभवाधिष्ठित सिद्धांत सांगत नसतो. कलाकृती असंख्य व विविध असल्याने कलेविषयी सार्वत्रिक असा एखादा अनुभवाधिष्ठित सिद्धांत सांगणे अशक्य आहे. क्रोचे कलेची व मानवी आत्मिकतेच्या एका पैलूची एकरूपता कल्पून आपला सिद्धांत मांडतो; म्हणून त्याच्या सिद्धांताला सार्वत्रिकता प्राप्त होते. अनुभवाधिष्ठित सिद्धांताची गोष्ट वेगळी आहे. अनुभवविषय असंख्य असल्याने आणि त्यांच्यांत फार वैविध्य असल्याने हे सिद्धांत खऱ्या अर्थाने सार्वत्रिक होऊ शकत नाहीत. नवीन अनुभवविषय आपल्या पाहण्यात आले की अनुभवाधिष्ठित सिद्धांत बदलावे लागतात, म्हणजे आपल्याला त्रिकालाबाधित सत्य सापडले आहे असा दावा वैज्ञानिकांना कधीच करता येत नाही. नवीन नवीन अनुभवविषय आपल्या पाहण्यात येतील अशी शक्यता नेहमीच असल्याने प्रत्येक अनुभवाधिष्ठित नियमाची सत्यता विशिष्ट कालापुरती व अनुभवकक्षेपुरती मर्यादित राहते. आशयांच्या वर्गीकरणामुळे जे सिद्धांत हाती लागतात त्यांची सत्यताही अशीच मर्यादित असते असे क्रोचेचे म्हणणे आहे. कारण आशयांच्या वर्गीकरणाला तात्त्विक पाया नसतो. त्यामुळे त्यात तार्किक शिस्त आढळत नाही. कारण तात्त्विक पायाच्या शिवाय केवळ अनुभवावर भिस्त ठेवून वर्गीकरण केले व संकल्पना निर्माण केल्या तर त्यात तार्किक शिस्त आढळणे अशक्य असते.

वरील मुद्याचे थोडे स्पष्टीकरण देणे जरूर आहे. वैज्ञानिक व तत्त्वज्ञ दोघेही अनुभवापासून सुरुवात करतात. समजा दोघेही एका गुलाबाच्या फुलाकडे पाहत आहेत. या अनुभवामुळे दोघांच्या मनात वेगवेगळे प्रश्न निर्माण होतील. वैज्ञानिकांचा प्रश्न मर्यादित आवाक्याचा असतो. उदा० या फुलाचा रंग तांबडा का ?' मग तो गुलाबाची खूप फुले पाहील व एका अनुभवाधिष्ठित नियमाचा

शोध लावील. उदा० 'सर्व गुलाबाच्या फुलामध्ये क्ष हे रसायन असल्याने त्यांचा रंग तांबडा आहे.' पण तो सर्व गुलाब पाहू शकणार नाही. कारण तो जन्मण्याच्या आधी लक्षावधी गुलाब फुलले होते. तो मेल्यानंतरही लक्षावधी गुलाब फुलणार आहेत. म्हणून त्याच्या सिद्धांताची सत्यता त्याच्या अनुभवकक्षेपुरतीच राहणार. उद्या जर असे गुलाब आढळले की ज्यांच्यात क्ष हे रसायन नाही आणि तरीही त्यांचा रंग तांबडाच आहे, तर वरील सिद्धांत बदलावा लागेल. तत्त्वज्ञाच्या मनात वेगळ्याच प्रकारचा प्रश्न निर्माण होईल. उदा० 'मला ज्याबद्दल खात्री देता येईल असा माझ्या अनुभवातील भाग म्हणजे विशिष्ट संवेदना होत. त्यांच्या पलीकडे जाऊन "समोर एक प्राकृतिक पदार्थ (फूल) आहे" असे विधान मला करता येईल का? मी प्राकृतिक पदार्थांच्या विषयी बोलतो तेव्हा नक्की कशाविषयी बोलत असतो?' म्हणजे त्याला जो अनुभव आला त्याचे स्वरूप काय आहे, त्यात काय काय अनुस्यूत आहे याचे तो तार्किक विश्लेषण करतो. या कामात अवलोकन, प्रयोग वगैरे मार्गांचा त्याला उपयोग होण्यासारखा नसतो. उदा० संवेदनांच्या पलीकडे इंद्रियगोचर नसणारे असे प्राकृतिक पदार्थ असतात की नाही हा प्रश्न म्हणजे शर्टच्या आत गंजिफरॉक आहे की नाही अशासारखा प्रश्न नव्हे. जे इंद्रियगोचर आहे त्याच्या पलिकडे जाऊन जे इंद्रियगोचर नाही त्याबद्दल बोलण्याचा आपल्याला अधिकार आहे का हा येथे प्रश्न आहे. कोणताही अनुभव घेतला तरी हा प्रश्न उभा राहीलच. असा कोणताच अनुभव नाही की जो या अडचणीला बगल देऊन वरील प्रश्न कसा सोडवायचा हे सांगेल. म्हणजे तत्त्वज्ञानात्मक प्रश्न सोडविण्यासाठी वैज्ञानिक पद्धतींचा अवलंब करता येत नाही. त्यासाठी अनुभवाच्या तार्किक विश्लेषणाखेरीज दुसरा मार्ग नाही. असे असल्याने अनुभवाधिष्ठित सिद्धांतांसारखे तत्त्वज्ञानात्मक सिद्धांत नवीन अनुभवविषयांमुळे खोटे पडण्याची शक्यता नसते, की जास्त भक्कम होण्याचीही शक्यता नसते.

क्रोचे विज्ञानांचा व एकूण अनुभवाधिष्ठित सिद्धांतांचा अधिक्षेप करतो आहे, व तत्वज्ञानाविषयी फार आत्मविश्वासाने बोलतो आहे. क्रोचेसारख्या तत्व-ज्ञांच्या या दाव्याबद्दल दोन मुद्दे उपस्थित करता येतील: (१) तत्वज्ञानातील प्रश्न बुद्धीचे खूप प्रचोदन करतात, व हे प्रचोदन फार मूल्ययुक्त असते हे खरे. पण हे प्रश्न सोडविल्याने सृष्टीचे ज्ञान मिळत नाही हेही तितकेच खरे. निदान ज्या अर्थाने अनुभवाधिष्ठित विज्ञाने सृष्टीचे ज्ञान देतात त्या अर्थाने तत्वज्ञान ज्ञान देत नाही. (२) तत्वज्ञानात्मक सिद्धांतांचे सत्य त्रिकालाबाधित असते असे नाही. ते तसे असते तर तत्वज्ञांमध्ये न सुटणारे वाद झालेच नसते. उदा० आवि-ष्कारवाद विरुद्ध रूपवाद (फॉर्मॅलिझम). यातील संघर्ष कधीही थांबेल असे

वाटत नाही. आविष्कारवाद सत्य आहे हे क्रोचे जितक्या ठामपणे सांगतो तितक्याच ठामपणे ॲरिस्टॉटल अनुकृतीवाद सत्य असल्याचे सांगतो व क्लाइव्ह बेल आपला रूपवाद ठासून मांडतो. यांच्यातील वाद कधीही मिटेल असे वाटत नाही. त्रिकालाबाधित सत्य सापडल्याचा दावा हे तिघेही करत आहेत असे दिसते. या सौंदर्यशास्त्रज्ञांमध्ये हा आत्मविश्वास निर्माण होण्याचे कारण काय ? ते ज्या क्षेत्रात कार्य करीत आहेत त्या क्षेत्राचे स्वरूपच या आत्मविश्वासाला पोषक आहे. प्रत्येक सौंदर्यशास्त्रज्ञाला पहिली कलाकृती बघितल्याबरोबरच एकूण कलास्वरूपाचा झटितिप्रत्यय येतो. त्याने कलाकृती कलाकृती म्हणून पाहण्यातच त्याला एकूण कलास्वरूपाची जाण आलेली असणे अनुस्यूत असते. समजा तो म्हणाला की 'क्ष ही एक कलाकृती आहे कारण तिच्यात यशस्वी आविष्कार आहे.' हे विधान करताना त्याच्या मनात दुसरे एक सार्वत्रिक विधान तयार झालेले असते; ते हे की 'ज्या ज्या गोष्टीत यशस्वी आविष्कार असतो ती ती गोष्ट कलाकृती असते.' या सार्वत्रिक विधानाच्या आधारानेच 'क्ष ही एक कलाकृती आहे' हे व्यक्तिविषयक विधान उभे राहते. याचा अर्थ असा नव्हे की कोणतीही कलाकृती न पाहताच वरील सार्वत्रिक विधान मनात निर्माण होऊ शकते. खरे म्हणजे होते ते असे :— एकूण कलास्वरूपाची संकल्पनात्मक जाण व विशिष्ट कलाकृतीची कलाकृती म्हणून होणारी जाण एकाच वेळी निर्माण होतात. किंवा असेही म्हणता येईल की आपण एक कलाकृती पाहत असतानाच प्रातिभ निगमनाने (इंटुइटिव्ह इन्डक्शन) आपल्याला सर्व कलाकृतींचे स्वरूप कळते. अर्थात 'एक कलाकृती' म्हणजे अगदी एक असे नव्हे; आपण दहापाच कलाकृती पाहिल्या असे म्हटले तरी वरील विवेचनाला बाध येण्याचे कारण नाही. कलेच्या स्वरूपाबद्दल आपल्याला जाण येते ती पुरेशी स्पष्ट झाली की आपण 'कले'ची व्याख्या देऊ शकतो. ज्या ज्या गोष्टी कलाकृती म्हणून ओळखल्या जातात त्या सर्व या व्याख्येत सामावल्या जात नाहीत. अशा परिस्थितीत आपण असे दाखविण्याचा प्रयत्न करतो की ज्या गोष्टी आपल्या व्याख्येत बसत नाहीत त्या कलाकृतीच नव्हेत. तसे करणे शक्य नसेल तर आपण असे म्हणतो की वरवर पाहता या गोष्टी आपल्या व्याख्येत सामावल्या जात नाहीत असे जरी वाटले तरी ते खरे नव्हे, या गोष्टींचे मर्म केवळ आपल्या व्याख्येमुळेच स्पष्ट होऊ शकते. मर्ढेकरपंथातील कवीबद्दल त्या काळातील पारंपरिक कवींनी व टीकाकारांनी सुरुवातीला वरीलपैकी पहिली भूमिका घेतली. " 'पिपात मेले ओल्या उंदिर' हे काय काव्य आहे ? " असा प्रश्न ते सुरुवातीला विचारीत असत. पण दिवसें दिवस असे करणे अशक्य झाल्यावर त्यांनी आपल्या जवळचे दुसरे हत्यार काढले. मर्ढेकर व त्यांचे अनुयायी

हे परंपरेने ज्यांचा आदरपूर्वक स्वीकार केलेला होता अशा तुकारामादी कवींच्या जातकुळीतलेच आहेत असे ते म्हणू लागले. या नवकवितेचा ज्यांनी स्वीकार केला त्यातील काही असेही विचारू लागले की 'रविकिरण-मंडळातील कवींना कवी न म्हणता पद्यकार का म्हणू नये?' काव्याची किंवा कलेची आपण जी व्याख्या केलेली असेल तिच्या समर्थनार्थ वर निर्देशिलेली दोन हत्यारे वापरता येत असल्याने ही व्याख्या अखंडनीय (इर्रेफ्युटेबल) आहे असे वाटू लागते. 'कला म्हणजे आविष्कार' ही व्याख्या अखंडनीय आहे असे क्रोचेला वाटत असले तर त्याचे कारण वर दिल्याप्रमाणे आहे. वैज्ञानिकांच्या व्याख्या, संकल्पना, सिद्धांत सतत बदलत असतात, सौंदर्यशास्त्रातील तत्त्वज्ञानात्मक सिद्धांत असे बदलत नाहीत. पण म्हणून ते ज्यास्त वरच्या दर्जाचे आहेत असा जो क्रोचेचा अभिप्राय आहे तो मात्र स्वीकार्य ठरत नाही. विज्ञानातील सिद्धांत व सौंदर्यशास्त्रातील सिद्धांत यांचे स्वरूप व कार्य पूर्णपणे भिन्न असल्याने त्यांच्यात अधिक चांगले कोणते हा प्रश्न विचारल्याने आपल्या हातात काहीच पडायचे नाही. क्रोचेच्या मते कलाकृतींच्या आशयाच्या विश्लेषणातून जे सिद्धांत निघतात त्यांना तत्त्वज्ञानात जागा देता येणार नाही. त्यांची खरी जागा मनोविज्ञान ही आहे. तो असे म्हणतो याचे कारण असे असावे:– कलाकृतींमधील आशय हा बव्हंशी भावनात्मक असतो. भावनादिकांचे विश्लेषण व वर्गीकरण करणे हे मनोविज्ञानाचे कार्य आहे. म्हणून आशयाबद्दलच्या संकल्पना मनोविज्ञानाच्याच कक्षेत येतात असे क्रोचे म्हणत असावा. असे म्हणताना क्रोचे मनोविज्ञानाचा बहुमान करीत आहे, असे समजण्याचे कारण नाही. तो मनोविज्ञानाचा अधिक्षेपच करतो आहे. जे काम तो मनोविज्ञानाकडे सोपवितो आहे ते मूल्यहीन आहे असेच तो मानताना दिसतो. रेताड जमिनीचे भूदान करण्यापैकीच हा प्रकार आहे.

मनोविज्ञानात वापरल्या जाणाऱ्या सर्वच संकल्पनांविषयी त्याची अशी तक्रार आहे की त्यांची तार्किक काटेकोरपणे व्याख्या करता येत नाही. त्यामुळे त्यांच्यांतून घट्ट तार्किक विणीचा एखादा संकल्पनात्मक व्यूह निर्माण करता येत नाही. त्या संकल्पना सुट्या सुट्या हाताळाव्या लागतात. एका संकल्पनेतून तार्किक नियमांच्या साहाय्याने दुसरी संकल्पना निघाली आहे असे कधीही होत नाही. असे म्हणताना क्रोचेच्या मनात काय असावे याची आपल्याला कल्पना करता येते. त्याचे स्वतःचे सौंदर्यशास्त्रीय सिद्धांत एकमेकांशी तार्किक संबंधांनी जोडलेले आहेत. उदा० कलाकृतीच्या निर्मितीच्या आधी तिच्यातील आशयाची निवड करता येत नाही असे तो म्हणतो. हे विधान कलाकृती

म्हणजे प्रातिभ ज्ञान या विधानाशी तार्किक नात्याने जोडलेले आहे. जर कलाकृती प्रातिभ ज्ञानात्मक असेल, व जर प्रातिभ ज्ञान हा आत्मिकतेचा पहिला व स्वतंत्र पैलू असेल, आणि निवड करणे ही तिसऱ्या किंवा चौथ्या पैलूत अंतर्भूत होणारी गोष्ट असेल, तर कलाकृतीच्या निर्मितीच्या आधी तिच्यातील आशयाची निवड करणे तर्कदृष्टयाच अशक्य ठरते. 'सर्व माणसे मर्त्य आहेत' व 'सॉक्रेटिस हा माणूस आहे' ही विधाने ज्याला मान्य आहेत त्याला 'सॉक्रेटिस मर्त्य आहे' हे विधान स्वीकारणे तर्कदृष्टया भागच पडते. तसेच क्रोचेच्या विधानशृंखलेतील पहिले दोन दुवे ज्याने स्वीकारले त्याला निर्मितिपूर्व निवडीबद्दलचे विधान स्वीकारण्याशिवाय गत्यंतरच नाही. मनोविज्ञानातील संकल्पना, सिद्धांत इत्यादींमध्ये वर दाखविल्याप्रमाणे घट्ट तार्किक वीण आढळत नाही असा क्रोचेचा आक्षेप आहे.

मनोविज्ञानातील कोणत्याही संकल्पनेची तार्किक काटेकोरपणे व्याख्या करता येत नाही, इतकेच नव्हे तिची सर्वांना मान्य होईल अशी अनुभवाधिष्ठित व्याख्या देखील करता येत नाही. अशा एखाद्या संकल्पनेच्या एका ऐवजी अनेक व्याख्या उपलब्ध असतात. ज्या विशिष्ट संदर्भात ती संकल्पना वापरलेली असेल त्या संदर्भापुरती तिची एक व्याख्या देण्यात येते. संदर्भ बदलला की दुसरी व्याख्या देण्यात येते. अशी कोणतीही व्याख्या करताना लोकांच्या समोर त्या संकल्पनेखाली येणारी एखादी विशिष्ट गोष्ट असते. वरील संकल्पनेने निश्चित होणाऱ्या वर्गात त्या गोष्टीला महत्त्वाचे व प्रातिनिधिक गोष्ट म्हणून स्थान मिळावे म्हणून एक व्याख्या देण्यात येते. काही काळानंतर लोकांच्या समोर दुसरी एखादी गोष्ट उपस्थित होते. आधी केलेल्या व्याख्येच्या कक्षेत ती गोष्ट सामावली जाऊ शकत नाही. मग त्या व्याख्येत बदल करावे लागतात. अशा रीतीने या व्याख्या अविचल, सर्व संदर्भात सत्य, अशा ठरत नाहीत. त्या सारख्या बदलणाऱ्या असतात. कलाकृतीच्या आशयावर लक्ष केंद्रित करून जे वर्गीकरण केले जाते, ज्या संकल्पना तयार केल्या जातात, त्यांच्याबद्दल बोलताना क्रोचेने वरील विचार मांडलेले आहेत. त्याचे मत असे की विराटता, शोकात्मता (ट्रॅजिक), सुखात्मता (कॉमिक) इ० संकल्पनांना वरील सर्व आक्षेप लागू पडतात. प्रत्येक कलाकृतीच्या संदर्भात त्यांची नवी व्याख्या द्यावी लागते. या सर्व व्याख्या बघितल्या की सर्वांना पटेल अशी एक नवी व्याख्या देण्याचा मोह होतो. असे क्रोचे गमतीने म्हणतो ती व्याख्या अशी : 'विराटता (किंवा 'शोकात्मिका') म्हणजे ही संज्ञा वापरणाऱ्यांच्या मनात जे जे अर्थ आहेत, होते, व असतील, ते सर्व अर्थ !

क्रोचेने विराटतेची खालील व्याख्या उदाहरण म्हणून दिली आहे :– प्रचंड नैतिक शक्तींचा अगदी अनपेक्षितपणे होणारा विजय म्हणजे विराटता. काहींच्या मते ज्या शक्तीचा विजय होतो ती प्रचंड असते हे खरे; पण ती शक्ती नैतिक असली पाहिजे असे नाही. अनैतिक व विध्वंसक अशा प्रचंड शक्तीचा विजय झाल्याचे दिसले तरी विराटतेचा साक्षात्कार झाला असे मानायला हवे. यासाठी आपण एक उदाहरण घेऊ. समजा आपण एका वादळात सापडलो आहोत. वादळाची शक्ती प्रचंड असते व तिच्यापुढे आपला टिकाव लागणार नाही हे आपल्या लक्षात येऊन भीतीने आपला थरकाप उडतो. पण समजा त्याच-बरोबर आपल्या मनात अशी कल्पना आली की या वादळापुढे आपल्या शारीरिक शक्तीचा निभाव लागणार नाही हे खरे. पण आपल्यातील नैतिकतेला या वादळामुळे जरासुद्धा धक्का लागणार नाही. म्हणून मानवी नैतिकता ही सृष्टीच्या प्रचंड विध्वंसक शक्तीपेक्षाही श्रेष्ठ आहे असे आपल्याला जाणवते. विराटता सृष्टीच्या प्रचंड विध्वंसक शक्तींमध्ये नसून त्या शक्तीवर मात करणाऱ्या प्रचंड मानवी नैतिकतेत आहे. हे पहिल्या व्याख्येचे स्पष्टीकरण झाले. आता समजा आपल्या मनात मानवी नैतिकतेचा विचार झालाच नाही. अशा परिस्थितीत खवळलेल्या सागराची रौद्रता पाहिल्यावर आपल्याला जो अनुभव येतो त्याला विराटतेचा अनुभव म्हणावयाचे का नाही ? पुष्कळ लोकांच्या मते हा अनुभवही विराटतेचाच अनुभव ठरतो. म्हणून वर दिलेल्या व्याख्यांपैकी दुसरी व्याख्याही समर्थनीय आहे असे म्हणता येईल. क्रोचेच्या मते या दोन्ही व्याख्यात नेमकेपणा नाही. ज्या शक्तीचा विजय होतो ती प्रचंड, जिच्यापुढे कशाचाही पाड लागणार नाही अशी, असायला हवी. पुन्हा हा विजय अनपेक्षित असायला हवा. प्रचंडता व अनपेक्षितता या दोन्ही संकल्पना संख्यात्मक आहेत. पण त्यांना खऱ्या अर्थाने संख्यात्मकही म्हणता येत नाही. कारण खऱ्या संख्यात्मक संकल्पनांची कक्षा मोजमापाने निश्चित करता येते. उदा. 'फार ताप चढला' या विधानाचे स्पष्टीकरण '१०४ डिग्री ताप होता' असे सांगून देता येते. 'चक्रीवादळाचा वेग ताशी १२० मैल होता' या विधानातही संख्यात्मक संकल्पना वापरलेल्या आहेत. पण त्यात नेमकेपणा आहे. उलटपक्षी आपण जेव्हा सृष्टीच्या विध्वंसक शक्तीच्या प्रचंडतेविषयी बोलतो तेव्हा आपल्या मनात मोजमापाने निश्चित करता येईल अशी संख्यात्मक संकल्पना नसते. 'अनपेक्षि-तता' ही संकल्पनासुद्धा अशीच, नेमकी नसलेली, संकल्पना आहे. मग लोक या संकल्पना का वापरतात ? आपल्या प्रतिपादनाला जोर यावा म्हणूनच बव्हंशी

त्यांचा उपयोग केला जातो. तात्त्विक चर्चेत नेमकेपणा नसलेले, आलंकारिक, द्विरुक्तीचे असे शब्दप्रयोग वापरण्यामागे दुसरे कसलेच कारण संभवत नाही.

"विनोद" (द ह्युमरस) व 'हास्यकारक (द कॉमिक)' या संकल्पना-देखील व्याज-संकल्पनाच आहेत असे क्रोचे सांगतो. या संज्ञांच्याही बऱ्याच व्याख्या देण्यात आलेल्या आहेत. उदा. 'विनोद' म्हणजे 'हास्य व अश्रू यांचा संगम,' किंवा 'सुखात्मिकेकडून शोकात्मिकेकडे व शोकात्मिकेकडून सुखात्मिकेकडे जलद गतीने झालेला प्रवास' किंवा 'हास्यकारकता व निर्भरशीलता (द रोमँटिक) यांचा संगम' इ० इ० 'विनोदा'च्या बऱ्याच व्याख्या होऊ शकतात, व त्यातली कोणती व्याख्या बरोबर आहे हे नेमकेपणाने सांगता येत नाही. टीका-कारांच्या समोर एक वैशिष्टचपूर्ण कलाकृती असते. ती अनन्यसाधारण (युनिक) असल्याने तिची व्याख्या करताना तिचे जे खास वैशिष्टच आहे त्याच्यावर लक्ष केंद्रित करायला हवे, म्हणून कोणत्याही सार्वत्रिक सिद्धांताच्या मदतीने तिची व्याख्या करणे योग्य ठरणार नाही. तिला 'सुखात्मिका' किंवा 'शोकात्मिका' म्हटल्याने काहीच साधायचे नाही. कारण असे एखादे नाव वापरताना आपण त्या कलाकृतीचे वर्गीकरण करीत असतो. या वर्गीकरणामुळे तिच्यात व इतर कलाकृती-मध्ये जी साम्यस्थळे आहेत त्यांच्यावर आपले लक्ष केंद्रित होते. पण ती इतर कलाकृतीं पेक्षा कोणत्या बाबतीत वेगळी आहे तिकडे आपले दुर्लक्ष होते. कलेच्या क्षेत्रात साम्यस्थळांपेक्षा भेदस्थळांना जास्त महत्त्व आहे. कला प्रातिभज्ञानात्मक असल्याने, व प्रातिभ ज्ञानाचा विषय विशिष्ट गोष्टींची वैशिष्टपूर्णता हा असल्याने कलेच्या क्षेत्रात साम्यस्थळांपेक्षा भेदस्थळांना जास्त महत्त्व येणे क्रमप्राप्तच आहे. कलाकृतीच्या वैशिष्टपूर्णतेकडे लक्ष न देता कलाकृतीचा आस्वाद घेता येणे अशक्य आहे. एखाद्या कलाकृतीच्या संपूर्ण वैशिष्टचपूर्णतेचे आकलन व्हावे या हेतूने जर तिची व्याख्या करायची ठरविली तर त्या व्याख्येची कक्षा त्या कलाकृतीपुर-तीच मर्यादित होईल. कोणत्याही कवितेची व्याख्या म्हणजे ती कविताच होय असे म्हणावे लागते. 'सुखात्मिका', 'दुःखात्मिका' इत्यादी वर्गीकरणात्मक संकल्पना वापरणाऱ्यांना नेमके याच गोष्टीचे भान रहात नाही. या संकल्पनांना नेमकेपणा येत नाही कारण त्यांचा उपयोग ज्यांचे वर्गीकरण होऊच शकत नाही अशा गोष्टींच्या (म्हणजे कलाकृतींच्या) वर्गीकरणासाठी केला जातो. या संकल्पना वापरणाऱ्या टीकाकारांना कोणत्याही कलाकृतीची संपूर्ण वैशिष्टचपूर्णता कधीच सापडत नाही. मग कलाकृतीचे जे काही अपूर्ण दर्शन त्यांना झालेले असते त्याच्या आधारे ते 'सुखात्मिका' वगैरे संकल्पना वापरू लागतात. टीकाकारांना मिळालेल्या वैशिष्टचपूर्ण कलाकृतींच्या अपूर्ण दर्शनांमध्ये भेद असल्याने त्यांच्या

आधारे तयार केलेल्या 'सुखात्मिका' इ. संकल्पनांच्या व्याख्यांमध्येही भेद निर्माण होणे अपरिहार्य ठरते व म्हणून या व्याख्यांमध्ये तात्त्विक विवेचनात आवश्यक असलेला नेमकेपणा येऊ शकत नाही.

आपला मुद्दा स्पष्ट करण्यासाठी क्रोचेने 'हास्यकारक' (द कॉमिक) या संकल्पनेचे उदाहरण घेतले आहे. हास्यकारक गोष्टीच्या अनुभवात दोन गोष्टी एका मागोमाग एक याप्रमाणे अत्यंत जलद गतीने घडतात असे सांगण्यात येते. हास्यकारक गोष्टीत काहीतरी उणेपणा, व्यंग (डिफॉर्मिटी) असते व म्हणून आपल्याला दुःख होते, त्या गोष्टीकडे आपण गंभीरपणे पहात असलो तर आपल्या मनात एक प्रकारचा ताण उत्पन्न होतो. हास्यकारक गोष्ट पाहताना वर उल्लेखिलेल्या उणेपणाच्या जाणिवेमुळे जे दुःख निर्माण होते ते जाऊन ताबडतोबच एक प्रकारचे सुख अनुभवास येते. हे सुख आपल्या मनावरचा ताण एकदम नाहीसा झाल्यामुळे उत्पन्न झालेले असते. नंतर येणाऱ्या या सुखोर्मीमध्ये आधी येऊन गेलेले दुःख बुडून जाते, व आपण हसू लागतो. समजा आपण एक कथा वाचीत आहोत. तिच्यातील एका पात्राने एक महत्त्वपूर्ण व भव्योदात्त असा संकल्प केलेला आहे. या संकल्पामधून कोणती तरी महत्त्वपूर्ण व भव्योदात्त कृती निर्माण होणार अशी आपली सहाजिकच अपेक्षा असते पण गोष्टीला अचानक कलाटणी मिळून अपेक्षित अशा महत्त्वपूर्ण कृतीच्या ऐवजी एक क्षुद्र मूर्खपणाची अशी कृती निर्माण झाल्याचे कथाकार दाखवितो. आपला अपेक्षाभंग झाल्याने सहाजिकच आपल्याला दुःख होते. काहीतरी महत्त्वपूर्ण घडणार आहे या अपेक्षेने आपल्या मानसिक शक्ती एकत्र झालेल्या असतात व त्यामुळे एक प्रकारचा दाब आल्यासारखे वाटते. परंतु या दुःखानंतर लगेचच दुसरा अनुभव निर्माण होतो. आपल्या अपेक्षांमुळे आपल्या मनावर जो ताण पडला होता तो जातो, एकत्रित झालेल्या मानसिक शक्तींची आता जरूरी नाही हे कळते, व आपल्याला हलके आणि विश्रांत वाटू लागते. ज्या गोष्टीमुळे आपला अपेक्षाभंग झाला तिच्यामुळे जर आपल्या हितसंबंधाला धक्का पोचत असेल तर आपल्याला हसू येणार नाही, व ती गोष्ट हास्यकारक ठरणार नाही. मुळात गंभीर असलेली घटना अपेक्षाभंगामुळे जास्तच गंभीर वाटेल आणि आपल्याला दुःख होईल. पण अपेक्षाभंग झाला तरी त्यामुळे कोणतेही गंभीर परिणाम निर्माण होणार नाहीत असे जर लक्षात आले तर मात्र आपल्याला हसू येईल. या एकूण विवेचनावरून हास्यकारकतेचे पुढील स्पष्टीकरण आपल्याला मिळते :— हास्यकारक गोष्टीमुळे आपला अपेक्षाभंग होतो व क्षणभर दुःख होते; पण त्यामुळे कोणतेही गंभीर परिणाम होणार नसल्याचे लक्षात आल्यावर मनावरचा ताण नाहीसा होतो, हलके वाटते, आपल्या आत्मिक शक्ती

मुक्त झाल्याचा अनुभव येतो; हा अनुभव सुखकारक असतो, व त्याच्या ओघात क्षणापूर्वी आलेला दुःखाचा अनुभव बुडून जातो. आधुनिक काळात हास्यकारकतेच्या ज्या व्याख्या दिल्या गेल्या आहेत त्यातील जास्तीत जास्त नेमकी व्याख्या ही आहे असे क्रोचेने सांगितले आहे. हास्यकारकतेची व्याख्या करण्याचे प्रयत्न प्लेटोपासून आजपर्यंत अनेकांनी केले आहेत. प्लेटोने आपल्या फिलेबस या संवादात एक व्याख्या सुचविली आहे. ॲरिस्टॉटलने हास्यकारकतेचे मर्म दुःखद नसलेल्या कुरूपतेत असल्याचे सांगितलें आहे. हॉब्जच्या मते हास्यकारक गोष्टींमुळे आपल्याला स्वतःच्या श्रेष्ठत्वाची जाणीव होते. कांटच्या म्हणण्याप्रमाणे मनावरील ताण कमी होणे याला हास्यकारकतेत सर्वात महत्त्वाचे स्थान आहे. हास्यकारकतेच्या इतर व्याख्याही उपलब्ध आहेत. या सर्व व्याख्यामध्ये जे स्वीकार्य आहे त्या सर्वांचा समावेश काही वेळापूर्वी ज्या व्याख्येची 'जास्तीत जास्त नेमकी' म्हणून क्रोचेने प्रशंसा केली तिच्यात होतो असा लोकांचा दावा आहे. आतापर्यंत देण्यात आलेल्या व्याख्यांमध्ये ही व्याख्या जरी जास्तीत जास्त नेमकी ठरली तरी तात्त्विक विवेचनात आवश्यक असलेला नेमकेपणा तिच्यातही नाही अशी क्रोचेची तक्रार आहे. कारण हास्यकारकतेची खास वैशिष्ट्ये म्हणून ज्या गोष्टींचा उल्लेख या व्याख्येत केलेला आहे त्या गोष्टी प्रत्येक आत्मिक कृतीत दिसतात; यामुळे हास्यकारकतेचे व्यवच्छेदक लक्षण म्हणून या गोष्टींचा निर्देश केल्याने काहीच साधत नाही. 'क्षणिक दुःख व त्यामागून लगेचच येणारा आत्मिक शक्तींवरील ताण कमी झाल्याचा, या शक्ती मुक्त झाल्याचा, सुखद अनुभव' असे हे सुखदुःखाचे मिश्रण केवळ हास्यकारकतेपुरते मर्यादित नाही. हास्यकारकतेच्या अनुभवात जो आत्मिक सामर्थ्याचा प्रत्यय येतो तोही इतर आत्मिक क्रियांमध्येही सापडतो. हास्यकारकतेचा अनुभव आत्मिकतेच्या इतर क्रियांपासून वेगळा काढण्याचा एकच मार्ग उरतो; तो म्हणजे संख्यात्मक संकल्पनांचा आधार घेणे हा. पण हा आधारही खरे म्हणजे फारसा उपयुक्त नाही. कारण जोपर्यंत आपण मोजमाप करून संख्यात्मक संकल्पनांना निश्चिती देत नाही तोपर्यंत या संकल्पनांच्या उपयोगाने काहीच साधत नाही. उदा० एखादे शिखर फार उंच आहे असे म्हणताना आपण संख्यात्मक संकल्पना वापरीत असतो, पण 'फार उंच' या संकल्पनेला नेमकेपणा नाही; तेच जर आपण म्हटले की 'हे शिखर २५ हजार फूट उंच आहे' तर या संकल्पनेला निश्चिती येईल. हास्यकारकतेची वैशिष्ट्ये म्हणून ज्या गोष्टींचा निर्देश करण्यात येतो त्या जर प्रत्येक आत्मिक कृतीत दिसत असतील, तर त्या गोष्टी इतरत्र आढळतात त्यापेक्षा जास्त मोठ्या किंवा कमी प्रमाणात त्या हास्यकारकतेत

आढळतात असे म्हणावे लागेल. पण 'जास्त' व 'कमी' या संख्यात्मक संकल्पना असल्या तरी 'नक्की किती जास्त किंवा कमी' हे सांगेपर्यंत या संकल्पनांना निश्चिती येत नाही. आणि म्हणून या संख्यात्मक संज्ञा अनिश्चित व भोंगळ ठरतात. ज्या हास्यकारक गोष्टीच्याबद्दल बोलताना या संकल्पना वापरलेल्या असतील तिच्या स्वरूपावरून या संकल्पनांना निश्चिती येईल; तसेच या संकल्पना ज्याने वापरल्या त्याच्या मानसिक वृत्तीप्रवृत्तींबद्दल आपल्याला जी माहिती आहे तिच्यावरूनही वरील संकल्पनांना निश्चिती येईल. पण ही निश्चिती विशिष्ट हास्यकारक गोष्टीच्या व विशिष्ट व्यक्तीच्या संदर्भापुरतीच मर्यादित आहे हे विसरून चालणार नाही. या संकल्पनांना सर्व संदर्भात निश्चिती प्राप्त झालेली आहे असे समजणे चूक ठरेल. क्रोचेचा अभिप्राय असा की हास्यकारकता इ० संकल्पना अनिश्चित व भोंगळ अशाच आहेत. त्यांना नेमकेपणा देण्याचा प्रयत्न करणे हेच हास्यकारक किंवा हास्यास्पद ठरते. जे हास्यकारक आहे व जे हास्यकारक नाही यांना विभागणारी रेषा आखता येणे कसे शक्य आहे ? समजा अशी रेषा आपण आखली, तरी तिला तार्किक नेमकेपणा कसा प्राप्त होणार ? हास्य व स्मित, स्मित व गंभीरता यांच्यातील सीमारेषादेखील कशा निश्चित करणार ? एखाद्या सलग गोष्टीचे भाग पाडणे, किंवा सतत वाहणाऱ्या पाण्याचे भाग पाडणे, हे जितके चुकीचे आहे तितकेच स्मित, हास्य इ० चे वेगवेगळ्या वर्गात विभाजन करणे चूक आहे असे क्रोचे सांगतो.

प्रत्यक्ष समीक्षेत 'सुखात्मिका' 'दुःखात्मिका' 'हास्यकारकता' इ० संकल्पना वापरल्या जातात. तसेच आपल्या साध्या व्यवहारात 'स्मित,' 'हास्य' इ० संकल्पना आपण वापरतो. या सर्व संकल्पनांवर क्रोचेने वरील विवेचनात फार जोराचा हल्ला चढविला आहे. त्यामुळे समीक्षक बरेचसे हादरतील यात शंका नाही. त्यातील काहीजण तर वरील संकल्पनांचा त्याग करून क्रोचेने आग्रहपूर्वक पुढे केलेली केवळ आविष्काराची संकल्पनाच वापरण्याचे ठरविण्याची शक्यता आहे. म्हणून क्रोचेचा हल्ला परतवून लावता येईल का याचा विचार करणे आवश्यक आहे. हा हल्ला परतवून लावणे अशासाठी अगत्याचे आहे की तसे न केल्यास समीक्षकाच्या भात्यातील अनेक हुकुमी बाण निष्प्रभ होण्याची, समीक्षेची भाषा फार दरिद्री बनण्याची, भीती आहे. क्रोचेचे म्हणणे मान्य केल्यास समीक्षकाचे कार्य 'हा आविष्कार यशस्वी आहे' 'तो आविष्कार अयशस्वी आहे' सांगणे इतकेच ठरेल. यामुळे समीक्षकाची फार कुचंबणा होईल. समीक्षकाची भाषा दरिद्री झाली तर

त्याला समीक्षालेख फार थोडक्यात आटपावे लागतील, मासिकांची व पुस्तकांची पानेच्या पाने भरतील असे लांबलचक लेख लिहिता येणार नाहीत म्हणून क्रोचेचा हल्ला परतवून लावायला पाहिजे असे नाही. समीक्षकांची आणि वाङ्मयाच्या शिक्षकांची केवळ व्यावहारिक सोय आपल्याला बघायची नाही. आपल्याला क्रोचेच्या सिद्धांताचा तात्त्विक पातळीवरूनच विचार करायचा आहे. क्रोचेचा सिद्धांत स्वीकारला तर कलाकृतींबद्दलची आपली दृष्टी पुरेशी सूक्ष्म होणार नाही अशी भीती वाटते. ही सूक्ष्मता यावयाची असेल तर आपल्याला कलाकृतीतला आविष्कार यशस्वी झाला आहे की नाही इतकेच विचारून चालणार नाही. ज्या आशयाचा आविष्कार कलावंताने यशस्वी रीतीने साधला असेल त्या आशयाचीही चिकित्सा आपल्याला करावी लागेल; आणि तो आशय कोणत्या प्रकारचा आहे व किती मूल्ययुक्त आहे हेही तपासावे लागेल. तसेच कलाकृतींची प्रतवारी ठरविण्यासाठीही आपल्याला आशयाचा आवाका किती मोठा व व्यामिश्र आहे हे बघावे लागते. कारण किंग लियर व एखादे फुटकळ विषयावरचे सुनीत या दोहोतला आविष्कार सारखाच यशस्वी झालेला असला तरी त्यांचे मूल्य समान आहे असे कोणीही म्हणणार नाही; त्यांच्या मूल्यात जो फरक पडेल तो त्यांच्यातील भिन्न आशयामुळेच याविषयी संशय नाही. आशयाचा विचार करायचा म्हटला की 'शोकात्मिका', 'सुखात्मिका' इत्यादी आशयनिष्ठ संकल्पनांची मदत लागणारच. तेव्हा या संकल्पना व्याज संकल्पना आहेत म्हणून त्यांचा उपयोग करण्याचे टाळले तर सूक्ष्मतेबाबत जागरुक असणाऱ्या समीक्षकाचा फारच तोटा होईल. टीकाकाराच्या दृष्टीत सूक्ष्मता यावयाची असेल तर तो वापरीत असलेला संकल्पनांचा व्यूह पुष्कळ व्यापक व व्यामिश्र असायला हवा. 'कला म्हणजे आविष्कार' या किंवा यासारख्या इतर एकपदरी सौंदर्यसिद्धांताच्या मदतीने आपल्याला हवी असलेली दृष्टीची सूक्ष्मता मिळविता येणार नाही.

या आशयनिष्ठ संकल्पनांबद्दलचा क्रोचेचा सर्वात महत्त्वाचा आक्षेप असा आहे की त्यांच्यात नेमकेपणा नसतो, मन मानेल त्याप्रमाणे त्यांच्या भिन्नभिन्न व्याख्या बनविता येतात. 'शोकात्मिका', 'विराटता' या संज्ञांच्या वेगवेगळ्या व्याख्या होऊ शकतात हे खरे आहे. पण येथे एक गैरसमज टाळणे जरूर आहे. वेगवेगळ्या व्याख्या होऊ शकणे व मन मानेल तशा व्याख्या करता येणे या गोष्टी भिन्न आहेत. 'संकेतजनक व्याख्या' (स्टिम्युलिटिव्ह डेफिनिशन) नावाचा व्याख्येचा एक प्रकार आहे. समजा, एखाद्याच्या मनात एक संकल्पना आहे. ती व्यक्त करण्यासाठी त्याच्या भाषेत योग्य शब्द उपलब्ध नाही. अशा परिस्थितीत तो माणूस एक नवाच शब्द बनवील व आपल्याला सांगेल की मी या शब्दाचा उपयोग

माझ्या मनातील एका विशिष्ट संकल्पनेचा निर्देश करण्यासाठी करणार आहे. मी जेव्हा जेव्हा हा शब्द वापरीन तेव्हा तेव्हा त्याला मी दिलेला विशिष्ट अर्थ आहे असे समजावे. वरील शब्द नवीन बनविलेला असल्याने त्याला शब्दकोशीय अर्थ नसणार हे उघडच आहे. तो शब्द ज्याने बनविला त्यानेच त्या शब्दाची व्याख्या द्यावयाची असते. या व्याख्येला संकेतजनक व्याख्या म्हणतात. याखेरीज 'रूढ व्याख्या' (कन्व्हेन्शनल डेफिनिशन) नावाचाही व्याख्येचा एक प्रकार आहे. एखादा शब्द ज्या अर्थाने सामान्यपणे वापरला जातो तो अर्थ विशद करणाऱ्या व्याख्येला रूढ व्याख्या म्हणतात. शब्दकोशातील व्याख्या, या रूढ व्याख्या असतात 'शोकात्मिका' इ० संज्ञांच्या वेगवेगळ्या व्याख्या उपलब्ध आहेत हे खरे. पण त्या संकेतजनक व्याख्या नव्हेत; व त्या कोणत्याही व्यक्तीपुरत्या मर्यादित असलेल्या व्याख्याही नव्हेत. त्यांना रूढ व्याख्याच म्हणायला पाहिजे. या व्याख्या अनेक आहेत. कारण वेगवेगळ्या काळातील, किंवा वेगवेगळ्या परंपरातील लोकांना या संकल्पना वेगवेगळ्या स्वरूपात प्रतीत झालेल्या आहेत. 'आम्ल'[१] या संकल्पनेला एक गाभा असतो व तो नेमकेपणाने सर्वमान्य अशा व्याख्येत व्यक्त करता येतो. परंतु 'शोकात्मिका' या संकल्पनेला एकच एक गाभा नसतो. या संकल्पनेने निर्देशित झालेल्या सर्व गोष्टींमध्ये एक सत्त्व असते व ते नेमकेपणाने पकडता येते ही समजूतच मुळात चूक आहे. खरे म्हणजे या गोष्टीमध्ये कुलसाम्याखेरीज (फॅमिली रिझेम्ब्लन्स) दुसरे कसलेच नाते नसते. म्हणूनच 'शोकात्मिके'सारखी संकल्पना व्यामिश्र ठरते. व्यामिश्र संकल्पनेला अनेक अंगे असल्याने तिच्यातील कोणत्याही अंगाच्या आधारे तिची व्याख्या करता येते. वेगवेगळ्या काळातील व वेगवेगळ्या परंपरांमधील लोकांना वरील अंगांपैकी वेगवेगळी अंगे महत्त्वाची वाटली. व म्हणून या संकल्पनांच्या अनेक व्याख्या होऊ शकल्या. तसेच या संकल्पनांच्या मर्यादा कायमच्या आखून ठेवलेल्या नसतात; त्यांची व्याप्ती कमीजास्त होऊ शकते; वेगवेगळ्या काळात व सांस्कृतिक गटात या मर्यादा वेगवेगळ्या ठिकाणी आखल्या जातात. शोकात्मिकेसारख्या संकल्पनांना मूल्यात्मकतेची

---

(१) येथे 'आम्ल' या संकल्पनेचे उदाहरण केवळ सोयीसाठी घेतले आहे. कदाचित क्रोचेला हे उदाहरण योग्य वाटणार नाही, कारण 'आम्ल' ही संकल्पना अनुभवाधिष्ठित विज्ञानातील आहे. पण असे असले तरी स्वतः क्रोचेने अशा संकल्पनांची उदाहरणे विवेचनाच्या सोयीसाठी दिलेली आहेत. उदा० इस्थेटिकच्या तिसऱ्या प्रकरणात वापरलेली 'पाणी' ही संकल्पना पहा.

बाजूही असल्याने तिच्यातल्या अनेक अंगांपैकी कोणत्या अंगावर भर देणे योग्य आहे यावर वाद होणे अपरिहार्य आहे. वर उल्लेखिलेल्या वैशिष्टयां-वरून असे लक्षात येईल की 'आम्ल' व 'शोकात्मिका' या संकल्प-नांना एका वर्गात घालणे चूक ठरते. असे असेल तर 'आम्ला'च्या व्याख्येबद्दल आपल्या अपेक्षा असतात त्या 'शोकात्मिके'च्या व्याख्येबद्दलही मनात बाळगणे हेही चूक ठरेल. क्रोचेने बरोबर हीच चूक केल्याचे दिसते. नेमकेपणाचा अभाव हा 'शोकात्मिके' सारख्या संकल्पनांचा दोष आहे असे क्रोचे समजतो; पण खरे म्हणजे नेमकेपणाचा अभाव हे या संकल्पनांचे केवळ एक महत्त्वाचे वैशिष्टच आहे. क्रोचेला हवा असलेला नेमकेपणा जर त्यांच्यात असता तर त्यांच्या वापरातून जे मानवी व्यवहार सिद्ध होतात ते अशक्य झाले असते. दुसऱ्या बाजूने असे म्हणता येईल की जरी क्रोचेला हव्या असलेल्या नेमकेपणाचा येथे अभाव असला तरी या संकल्पना भोंगळ नव्हेत. विशिष्ट परंपरेतील समीक्षकाने 'शोकात्मिका' ही संज्ञा वापरली तर त्याच्या व त्या परंपरेतील इतरांच्या मनात नक्की कोणता अर्थ आहे हे आपल्याला कळू शकते. क्रोचेने संख्यात्मक असलेल्या, पण मोजमापाने निश्चित न केलेल्या. सर्वच संकल्पनांवर हल्ला चढविला आहे; हा हल्लाही अस्थानी आहे असे थोडा विचार केल्यास लक्षात येईल, आपण संख्यात्मक पण अनिश्चित अशा बऱ्याच संकल्पना नेहमीच्या व्यवहारात वापरतो. त्या अनिश्चित असल्या तरी त्या आपल्याला कळतात व त्यामुळे आपले काही व्यवहार शक्य होतात. उदा. 'टक्कल असणे' ही संकल्पना घेऊ, टक्कल असणे म्हणजे डोक्यावर अजिबात केस नसणे किंवा फार कमी केस असणे. 'कमी' म्हणजे नक्की किती ? डोक्यावर पन्नास केस असले म्हणजे 'फार कमी' असे आपण ठरविले व 'कमी'ची (व पर्यायाने 'टक्कल असण्या'ची) संख्यात्मक संकल्पना निश्चित केली असे समजू. आता एखाद्याच्या डोक्यावर बावन्न केस आहेत असे आढळले. त्याच्या डोक्यावर फार कमी केस आहेत (व म्हणून त्याला टक्कल आहे) असे म्हणायचे की नाही ? खरे म्हणजे आता आपल्याला असे म्हणता येणार नाही ; कारण 'केस कमी असणे' म्हणजे 'पन्नास केस असणे' असे आपण ठरविले आहे. हे जरी खरे असले तरी बावन्न केस असलेल्या माणसाबद्दल बोलतानाही 'त्याच्या डोक्यावर फार कमी केस आहेत किंवा त्याला टक्कल आहे' असेच आपण म्हणतो; आणि ते लोकांना कळते. आपण तसे जर म्हटले नाही तर मात्र लोक बुचकळ्यात पडतील. आपण अगदी काटेकोर झाल्यास लोकांच्या आकलनात भर पडण्याऐवजी आपले बोलणे त्यांना अनाकलनीय वाटेल. आपल्या व्यावहारिक जीवनात अशा संख्यात्मक पण अनिश्चित

अशा बऱ्याच संकल्पना आहेत. या संकल्पना वापरताना ' थोडेसे कमी जास्त असणे ' स्वीकार्य मानले जाते. वरील एकूण विवेचनावरून हे लक्षात येईल की ज्या संकल्पनांना क्रोचे व्याजसंकल्पना म्हणतो व त्यांचा अव्हेर करतो त्या टाकून चालायचे नाही. त्या आहेत म्हणून आपले पुष्कळ व्यवहार सुरळीत चालतात. त्यांना काटेकोर बनविण्याचा (व पर्यायाने निरुपयोगी बनविण्याचा) व्यर्थ खटाटोप का करायचा ? क्रोचेने हा प्रयत्न केला आहे याचे कारण असे असावे:– सर्व संकल्पना एकाच वर्गात बसविता येतात व त्या सर्वांना काटेकोरपणाचा एकच निकष लागतो हे त्याने गृहीत धरले असावे; व ज्यांना हा निकष लावता येत नाही त्यांना त्याने व्याजसंकल्पना ठरविले असावे. पण जर शास्त्रीय विचारात निगमनासाठी जो निकष आपण वापरतो तो विगमनासाठी वापरत नाही, तर संकल्पनांच्या बाबतीत मात्र एकच निकष वापरण्याचा आग्रह का धरायचा ?

क्रोचेने या प्रकरणाच्या शेवटी आपली भूमिका थोडी आणखी स्पष्ट केली आहे. तो म्हणतो की व्याजसंकल्पनांचा व सौंदर्यशास्त्रात प्रस्तुत असलेल्या सौंदर्य व कुरूपता या संकल्पनांचा संबंध इतकाच आहे की या व्याजसंकल्पनांनी निर्देशिलेल्या आशयांची अभिव्यक्ती करता येते व अशा रीतीने त्या आशयांना कलाकृतीमध्ये सामावून घेता येते. त्याखेरीज आणखीही एक संबंध असणे शक्य आहे. एखाद्या शेक्सपिअरसारख्या महान कलावंताच्या कलाकृतींचे अवलोकन करताना आस्वादकाला विराटतेचा किंवा हास्यकारकतेचा अनुभव येऊ शकेल. हा अनुभव सौंदर्याच्या अनुभवापेक्षा निराळा होईल. त्याचा व सुंदर कलाकृतीचा संबंध इतकाच की तिच्यामुळे सौंदर्यानुभवाबरोबर विराटतेचाही अनुभव प्राप्त होतो. पण हा अधिकचा अनुभव सौंदर्यशास्त्राच्या दृष्टीने प्रस्तुत नाही. सौंदर्यशास्त्राच्या दृष्टीने फक्त सौंदर्याचा अनुभवच प्रस्तुत ठरतो. कारण सौंदर्यशास्त्राला एकच प्रश्न महत्त्वाचा वाटतो. तो प्रश्न म्हणजे ' या कलाकृतीला यथायोग्य आविष्कार म्हणता येईल का ? ' हा होय. तो आविष्कार यथायोग्य ठरला तरच कलाकृती सुंदर ठरते, कलाकृतीमुळे विराटतेचा, हास्यकारकतेचा अनुभव येतो की नाही हे पूर्णपणे अप्रस्तुत आहे.

या प्रकरणाचे शीर्षक असे आहे :— **The Aesthetic of the sympathetic and pseudo-aesthetic concepts**. त्यातील महत्त्वाचे उतारे खाली दिले आहेत.

अ) ... The Aesthetic of the sympathetic set itself the problem of the place to be assigned to the *ugly in*

art. This problem is without meaning for us, who do not recognize any ugliness save the anti-aesthetic or inexpressive, which can never form *part* of the aesthetic fact, being, on the contrary, its *antithesis*. ... For Aesthetic does not recognize the sympathetic or the antipathetic or their varieties, but only the spiritual activity of representation. (इस्थेटिक, पान ८८)

आशयनिष्ठ सौंदर्यशास्त्र हृद्यता म्हणजे सौंदर्य व हृद्यताविरोधी गोष्टी म्हणजे कुरूपता असे मानते. म्हणून हृद्यताविरोधी गोष्टींना कलाकृतीत स्थान द्यायचे की नाही ? स्थान द्यायचे झाल्यास कोणते स्थान द्यायचे याबद्दल आशयनिष्ठ सौंदर्यशास्त्रज्ञ चर्चा करतात. वरील प्रश्नांना ते असे उत्तर देतात की— ... The ugly is admissible, only when it can *overcome*, an unconquerable ugliness, such as the *disgusting* or the *nauseating*, being altogether excluded. Further, that the duty of the ugly, when admitted in art, is to contribute towards heightening the effect of the beautiful (sympathetic), by producing a series of contrasts ... (कित्ता, पान ८८)

आ) 'शोकात्म', 'सुखात्म', 'विराट' इ० व्याज संकल्पनांविषयी क्रोचे लिहितो :— They are nothing but a series of classes, which can be fashioned in the most various ways and multiplied at pleasure, to which it is sought to reduce the infinite complications and shadings of the values and disvalues of life ... The complications are infinite, because the individuations are infinite ; hence it is not possible to construct the concepts, save in the arbitrary and approximate manner proper to the natural sciences, satisfied with making the best classification they can of that reality which they can neither exhaust by enumeration, nor understand and conquer speculatively.

... The case of those concepts is that of all other psychological constructions : no rigorous definitions of

them are possible; and consequantly they cannot be deduced from one another nor be connected in a system ... Nor can it be claimed as possible to obtain empirical definitions, universally acceptable as precise and true ... (कित्ता, पान ८९)

इ) क्रोचेच्या मते 'विनोद' ही एक व्याजसंकल्पना आहे. सर्व व्याजसंकल्पनांप्रमाणे 'विनोदा'च्याही अनेक व्याख्या उपलब्ध आहेत. यापैकी काही व्याख्या नमूद करून क्रोचे म्हणतो :— [The humorous will be ...] and what you will beside, according as it is wished to get a view of the physiognomy of this or that poet, of this or that poem, which, in its uniqueness, is its own definition, and though momentary and circumscribed, is alone adequate (कित्ता, पान ९१)

ई) The comic has been defined as the displeasure arising from the perception of a deformity immediately followed by a greater pleasure arising from the relaxation of our psychical forces, strained in expectation of a perception looked upon as imporant. (कित्ता, पान ९१)

... The analysis and definition above given ... enunciates characteristics which are applicable, not only to the comic, but to every spiritual process; such as the succession of painful and pleasing moments and the satisfaction arising from the consciousness of strength and of its free expansion. The differentiation is here given by quantitative determinations whose limits cannot be laid down.

They therefore remain vague words... (कित्ता, पान ९२)



प्रा. रंगनाथ कौलगुड

विज्ञानात अष्टमहाभूते

माधवाश्रमात शिवाजी, गायवाडीत पाकिस्तानी छत्रीधारी गनिम या थाटाचे शीर्षक वाचकांना गोंधळात टाकण्याचा संभव आहे. तेव्हा हा विनोदी रहस्यकथेचा प्रकार नाही असा खुलासा प्रथमच करून ठेवतो.

इथें ज्या महाभूतांचा उल्लेख आहे ती केवळ काल्पनिक म्हणजे शास्त्रज्ञांच्या डोक्यात होती. आज ती सर्व इतिहासजमा आहेत. परंतु ज्यावेळी ती विज्ञानात वावरत होती त्यावेळी त्यानी शास्त्रज्ञांना सळो का पळो करण्यात मागेपुढे पाहिले नाही.

कोणताही समाज घ्या. मग तो अर्वाचीन असो वा पुरातन त्यामध्ये एक गोष्ट सातत्याने दिसेल. ती म्हणजे अंधश्रद्धा व भूतचेटुकांची भीती. शिक्षणाच्या आणि विशेषतः विज्ञानाच्या प्रसारामुळे त्यांची तीव्रता कमी झाली आहे इतकेच. पण त्यांची मुळे तग धरून आहेतच. आणि ती तशीच का राहू नयेत याचे कोणतेही कारण दिसत नाही.

तूर्तास एकूण समाजाचा विचार बाजूला ठेवून आपले लक्ष फक्त वैज्ञानिक क्षेत्रापुरते मर्यादित करू या. पूर्वीचे शास्त्रज्ञ अगदी स्वतंत्रपणे विचार करीत होते का? का त्यांच्या मनावर अंधश्रद्धा, व्यक्तिपूजा व रूढिप्रियता यांचा पगडा बसला होता? ह्या प्रश्नांची उत्तरे शोधायची झाल्यास विज्ञानाच्या इतिहासाची मागची पाने नजरेखाली घातली पाहिजेत. अशी उजळणी केल्यास तुम्हाला असे आढळून येईल की ज्याना वैज्ञानिक भुते म्हणता येईल ती सगळी वैज्ञानिकानी स्वतः निर्माण केलेली होती. आणि याच महाभूतांनी पुढे विज्ञानाच्या क्षेत्रात अनेक अडथळे निर्माण केले व प्रगतीच्या वाटा काही काळपर्यंत रोखून धरल्या. प्रस्तुत लेखात मला अशा एकूण आठ महाभूतांचा समाचार घ्यायचा आहे.

ॲरिस्टॉटलचे नाव तुम्ही ऐकले असेलच. हा ग्रीक तत्त्ववेत्ता ख्रिस्तजन्माच्या सुमारे तीनशेवर्षाआधीचा. त्याची विद्वत्ता वादातीत होती. तत्वज्ञानाखेरीज शास्त्रीय विषयातही त्याला गोडी होती. जीवशास्त्रातील त्याची काही अनुमाने

अनुक्रमणिका



बहुतांशी खरी ठरली. पण भौतिकशास्त्रात त्याची बैठकमुळी जमलीच नाही. तिथे तो चक्क घसरला. इतकेच नव्हे तर तो तिथे लुडबुडला नसता तर त्याचे मानवजातीवर फार मोठे उपकार झाले असते असे म्हणण्यापर्यंत पाळी आली.

चलनशास्त्रात गति ही मध्यवर्ती कल्पना मानली जाते. पण ॲरिस्टॉटलला ती मुळीच समजली नाही. तरीही त्याने आपली पोरकट कल्पना पुढे रेटलीच. उंचीवरून सोडलेला दगड जमिनीवर पडतो. वाफ वर आकाशात जाते. चंद्र पृथ्वीला प्रदक्षिणा घालतो. या घटनांचा संबंध त्याने घाबरलेला ससा बिळाकडे धावतो या अनुभवाशी लावला. त्यातून त्याने एक अजब सिद्धान्त मांडला की वस्तूची क्रिया व क्रियेचे कारण या दोन्ही गोष्टी एकच आहेत. "अमुक असे का घडते ?" या प्रश्नाला ॲरिस्टॉटलचे उत्तर "अमुक तसे घडते म्हणून" जर हे खरे असते तर विज्ञानाचा हा खटाटोप कशाला ? उलट कार्य व कारण ही भिन्न आहेत हीच विज्ञानाची निष्ठा व कार्यकारण भावाची उकल, हेच विज्ञानाचे ध्येय असा आज आपला समज आहे.

एवढेच करून ॲरिस्टॉटल थांबला असता तरी फारसे बिघडले नसते. पण तसे घडायचे नव्हते. पुरातन ग्रीक विद्वानांनी वस्तूच्या रचनेविषयी विचार केला होता. त्याला अनुसरून ॲरिस्टॉटलने आपला सिद्धांत पुढे केला. त्याने असे निक्षून सांगितले की जगातील प्रत्येक वस्तू, मग ती कोणतीही असो, अग्नि, पाणी, हवा व माती या चार मूलभूत महाभूतांपासून बनलेली असते. याला अपवाद फक्त ग्रहगोल व तारे यांचा. त्याच्या मते त्यांची बनावट एका विशिष्ट दिव्य वस्तूतून झालेली असते. शिवाय थंडपणा, उष्णता, आर्द्रता व कोरडेपणा हे पदार्थांचे गुणधर्म महाभूतांच्या संयोगाने होतात असे त्याने सुचविले.

वास्तविक या सिद्धांतात वावगे असे काही नव्हते. आपल्याकडेही पुरातन कालापासून पंचमहाभूतांची कल्पना रूढ होतीच. पण ॲरिस्टॉटलच्या अनुमानात जो अर्थ गर्भित होता त्यानेच सर्व अनर्थ मांडला. सर्व वस्तूमध्ये चारीही महाभूते असतात हे गृहीत धरले तर त्यांच्या प्रमाणात बदल करून शिशासारख्या हलक्या धातूचे सोन्यासारख्या किमती धातूत रूपांतर करणे सहज शक्य आहे. या भ्रामक कल्पनेच्या पोटी जी श्रीमंतीची लालसा होती तिनेच लोकाना अक्षरशः वेडे केले. यातूनच किमयेचा (भोंदू रसायनशास्त्राचा) उदय झाला. विचारांची व अनुभवांची देवाण घेवाण बाजूला राहिली. उलट गुप्त प्रयोग सुरू झाले. पंथ निघाले. सांप्रदाय सुरू झाले. अशा रीतीने शास्त्रीय ज्ञान जणुकाय भूमीगत झाले. प्रत्यक्षात कोणालाही केव्हाही या रीतीने शिश्याचे सोने करण्यात यश आलेले नाही.

असे असूनही ॲरिस्टॉटलच्या मृत्यूनंतरही जवळ जवळ दोन हजार वर्षे त्याचा शब्दन् शब्द ब्रह्मवाक्य मानला गेला. लोकांच्या मनावर त्याच्या विचारांची पकड इतकी घट्ट होती की विरुद्ध मत मांडणे हे पाप समजले जाऊ लागले. गॅलिलिओने चंद्रमुखावरील गालबोटाचा नुसता निर्देश केला. पण त्या पापाचा त्याला जाब द्यावा लागला व शासनही भोगावे लागले. या काळात माणसाच्या विचारशक्तीला एक प्रकारची ग्लानी आली होती. डोक्यांत मेंदू नावाची चीज असते हेच जणू माणूस विसरला. या स्थितीत बदल होण्यास १८ व्या शतकाची वाट पहावी लागली. या शतकात पाण्याचे विघटन करण्यात आले. हवेचे घटक वेगळे केले गेले. अशा रीतीने मूलद्रव्याची कल्पना स्पष्ट होत गेली. शेवटी डाल्टनने 'वस्तूची अणुमय रचना' हा सिद्धान्त सादर केला. त्यामुळे शास्त्रज्ञांची त्या चार कुप्रसिद्ध महाभूतांपासून कायमची सुटका झाली.

उष्णता ही माणसाच्या नित्याच्या गरजेची बाब. तेव्हा तिचा शास्त्रीय दृष्टीतून विचार होणे स्वाभाविकच होते. १८ व्या शतकात शास्त्रज्ञ उष्णता व तपमान यातील फरक समजू लागले होते. पण त्यांचा कल उष्णता ही एक वस्तू आहे असे मानण्याकडे होता. त्या वस्तूला कॅलोरी हे नावसुद्धा दिले होते. ही कॅलोरी म्हणजे विज्ञानातील एक चेटकीच ठरली. तिचे गुण काय गावेत? एकदा तिला वजन असायचे तर कधी मुळीसुद्धा नसायचे. शिवाय केव्हा केव्हा ही बया रासायनिक क्रियेत भाग घेऊन गुप्त व्हायची, डेव्ही व कौंट रूमफोर्ड यांनी तिचा खोटेपणा प्रयोगानी सिद्ध केला, व उष्णता ही एक शक्ती आहे असा दावा मांडला. ज्यूलने तो उचलून धरला व त्याला सिद्धान्तरूप दिले. अर्थातच त्या चेटकीचे पितळ उघडे पडले. तरीही तिचा धाक काही काळपर्यंत शास्त्रज्ञांना जाणवलाच. शेवटी उष्णतेचा संबंध अणूंच्या अनियमित चलनवलनाशी जोडण्यात आल्यावर ही बया हातपाय आपटत चालती झाली.

अशीच गडबड रसायनशास्त्रात फ्लॉजिस्टॉन या जर्मनभूताने केली. याचे जनक बेचर व स्टॉल हे जर्मन शास्त्रज्ञ. जिथे ज्वलन तिथे फ्लॉजिस्टॉन नेमका हजर असायचा. त्यामुळे त्याला ज्वलनतत्व हे नाव पडले. हे भूतसुद्धा भारी गुणाचे! त्याला केव्हा केव्हा ऋण वजनदेखील असायचे म्हणे! याला पकडण्यासाठी शास्त्रज्ञानी खूप प्रयत्न केले. पण त्याने खूप तंगवले. पुढे हैड्रोजन या सर्वात हलक्या वायूचा शोध लागला. तेव्हा सर्वांनी त्यालाच फ्लॉजिस्टॉन ठरवले. नंतर लेव्होझायर, प्रीस्टलें व शील यांनी प्राणवायू वेगळा केला. त्यामुळे ज्वलन म्हणजे वस्तू व प्राणवायू यांचा रासायनिक संयोग अशी

उकल झाली. त्यामुळे फ्लॉजिस्टॉनला भस्मासुराप्रमाणे स्वतःच भस्मभूत व्हावे लागले.

पूर्वी रसायनशास्त्रात निर्जीव पदार्थ व प्राणी आणि वनस्पती यांच्या पासून होणारे पदार्थ असे दोन वेगळे गट मानण्याचा प्रघात होता. या वर्गीकरणाचा आधार जीवत्वप्रेरणा आहे असे मानले जात होते. सजीवावर ही प्रेरणा कार्यशील असते व निर्जीवात तिचा अभाव असतो, असा युक्तिवाद मांडला जात असे. एवढेच नव्हे तर शास्त्रज्ञांची खात्री होती की केवळ निर्जीव पदार्थापासून प्राणी किंवा वनस्पतिजन्य पदार्थ करता येणार नाहीत. कारण जीवत्वप्रेरणा हीच. ही महामाया कोणाला कधीच दिसली नाही. पण तिचे अस्तित्व व प्रभाव सर्वांनाच मान्य. पुढे व्हूलर या रसायन शास्त्रज्ञाने केवळ निर्जीव रसायनांच्या संयोगाने मूत्र हा प्राणिजन्य पदार्थ बनवला. या प्रयोगामुळे शास्त्रज्ञांचे डोळे उघडले व जीवत्वप्रेरणेची कल्पना बिनबुडाची आहे हे सिद्ध झाले. त्यामुळे या महामायेला आपले चंबूगबाळे उचलून पलायन करण्याशिवाय दुसरा मार्ग उरला नाही.

याच सुमारास इकडे "प्रकाश हे अणु की लहरी" हा खटला विज्ञानाच्या दरबारात बराच काळ रेंगाळत पडला होता. वादी व प्रतिवादी यांची खडाजंगी चालूच होती. लहरीवादी सरस ठरणार असा रंग दिसत होता. यातच मॅक्सवेल या जर्मनाने प्रकाश या विद्युत्चुंबकीय लहरी आहेत असा नवा मुद्दा पुढे आणला. या लहरींचा एक अवयव विद्युत्कंपने असतो व दुसरा चुंबकीय कंपने असतो हे त्याने स्पष्ट केले. पण हे मत मांडताना त्याला बरेच प्रयास पडले. कारण सूर्याचा प्रकाश कोटयवधी मैलांचे अंतर सहजपणे तुडवून पृथ्वीवर येतो. त्याकरता त्याला वस्तूचे माध्यम हवे असे नाही, या गोष्टी स्पष्ट असताना प्रकाश या लहरी आहेत हे म्हणावे कसे ? माध्यमाशिवाय लहरी ही कल्पना मुळातच अग्राह्य. मग ती पटणार कोणाला ? या कोंडीत सापडल्यामुळे मॅक्सवेलला ईथर या महाभूताला पाचारण करावे लागले. हा ईथर वस्तूमध्ये तसेच वस्तूबाहेर म्हणजेच सर्वत्र असतो असे मॅक्सवेल म्हणू लागला. या ईथराची भारी गंमतच ! त्याचे वजन शून्य पण स्थितिस्थापकत्व मात्र शंभर टक्क्याचे. अशा या परस्पर विरोधी गुणांनी नटलेल्या महाभूताचा शोध घेण्याचे प्रयत्न चालू झाले. पण भूत ते भूत ! ते जातीवर जायचेच. त्याने बराच काळपर्यंत शास्त्रज्ञांना झुलत ठेवले.

ईथर सर्वत्र आहे हे मान्य केल्यानंतर पृथ्वी आपल्या आसांभोवती फिरत असता ईथर मागे टाकला जाईल हा तर्क बरोबरच वाटतो. पण हे प्रत्यक्षात

घडते का याचा तपास प्रकाश किरणांच्या साहाय्याने करता येणे शक्य आहे असे मायकेलसन व मोर्ले यांना वाटले. म्हणून त्यांनी त्या दिशेने प्रयोग चालू ठेवले; पण गंमत अशी की खूप प्रयत्न करून, शक्य ती काळजी घेऊन देखील प्रत्येक वेळी त्यांना अपयशच आले. ईथरने जणु त्यांना दादच द्यायची नाही असे ठरविले होते. पण या अपयशानेच आइनस्टाईनला सापेक्षता सिद्धांताची दिशा दाखविली व त्याच्या आधारे त्याने ईथरची कल्पनाच मुळी उडवून लावली. त्यामुळे ईथरचे भांडे फुटले व त्याने पोबारा केला

आतापर्यंत आपण विज्ञानातील अष्टमहाभूतांच्या लीला पाहिल्या. विशेष नवलाची गोष्ट म्हणजे त्यांचा जन्म व त्याचा नाश दोन्हीही माणसाच्या मनातच झाला. जणु काही तो मानवी मनाचा खेळच ! ही सर्व भूते अनुमानाच्या पोटी जन्माला आली हे लक्षात घेणे जरूरीचे आहे. कारण अनुमान करणे अथवा अंदाज बांधणे हे शास्त्रीय पद्धतीचे एक आवश्यक अंग आहे, पण त्यात सुद्धा मौज असते. काही वेळा अंदाज बिनचूक ठरतात व सहज प्रगति होते. तर काही वेळा अंदाज चुकीचा रस्ता दाखवतात. त्यामुळे पुन्हा प्रगतीच्या मार्गावर येण्यास विलंब व प्रयास लागतात. आता तुम्हाला अष्टमहाभूतांची भुलावणी लक्षात आली असेल. पण त्यामुळे शास्त्रज्ञानी मुळी तर्क लढवूच नयेत असा वेडा हट्ट तर तुम्ही धरणार नाहीत ना ?



चुकीची दुरुस्ती –

नवभारत मासिकाच्या आक्टोबर १९७२ च्या अंकात प्रसिद्ध झालेला "केळकर आणि खाडिलकर" हा लेख "समीक्षक" या नावे प्रकाशित झाला आहे तो लेख डॉ. सु. श्री. कानडे यांनी लिहिला आहे. "समीक्षक" नाव चुकीने छापले गेले. त्याबद्दल दिलगीर आहो.

– संपादक

डॉ. कृ. र. पोतदार एम्. ए. डी. लिट्

समन्वयाधिकरणातील (वेदान्तसूत्र १.१.४) पूर्वपक्ष

१. बादरायणाच्या वेदान्तसूत्रातील पहिली चार सूत्रे वेदान्तविषयक विवेचनाची चार महत्त्वाची सूत्रे[१] समजली जातात. त्यामुळे त्यांना अन्वर्थक अशा 'चतुःसूत्री'[२] या संज्ञेने संबोधिले जाते. वेदान्ताला 'ब्रह्ममीमांसा' असेही म्हणतात. कारण त्यात मुख्यत्वे 'ब्रह्म'चे विवरण करण्यात येते व वेदान्तसूत्रांच्या प्रथम चारी सूत्रांचा मुख्य प्रतिपाद्य विषय 'ब्रह्म' हाच असल्यामुळे त्या चारी सूत्रांना एक विशेष महत्त्व प्राप्त झाले आहे. इतरत्र ब्रह्मसंबंधित अशा अनेक गोष्टींची चर्चा असल्याने प्रामुख्याने 'ब्रह्म' म्हणजे काय यासंबंधी विवेचन असलेली ही चार सूत्रे वेदान्तविषयाच्या विवरणात खोलीच्या चार खांबाप्रमाणे मूलभूत महत्त्वाची समजली जावी हे साहजिकच आहे.

२. अर्थाच्या दृष्टीने या चार सूत्रांचा परस्परसंबंध व त्यांचे इतर सूत्रांपासून विभिन्नत्व हे सहज दिसून येते. पहिल्या सूत्रात 'ब्रह्म' हे जिज्ञास्य म्हणून सांगितल्यानंतर त्या ब्रह्माचे स्वरूप दुसऱ्या सूत्रात, मूलप्राप्तिस्थान म्हणून वेदान्तवाक्ये व त्यांचा ब्रह्मविषयक समन्वय प्रतिपादणारी अशी तीन व चार ही सूत्रे या सूत्रांचा एक वेगळा गट दिसून येतो. त्यानंतर पाचव्या सूत्रापासून उपनिषदातील निरनिराळ्या वाक्यांची इत्थंभूत चर्चा आरंभिल्यामुळे पुढील सूत्रांना पहिल्या चार सूत्रांचे अधिक विस्तरासह विवरण असे स्वरूप साहजिकच प्राप्त झाले आहे. तेव्हा वेदान्ताला मूलभूत महत्त्वाचे जे ब्रह्म त्याचे विवेचन प्रामुख्याने या चार सूत्रात आढळून येते.

---

१. ती चार सूत्रे– सूत्र १ : अथातो ब्रह्मजिज्ञासा; सूत्र २ : जन्माद्यस्य यतः ; सूत्र ३ : शास्त्रयोनित्वात् ; सूत्र ४ : तत्तु समन्वयात् ।

२. वल्लभाचार्य २ व ३ या सूत्रांचे एक सूत्र करून त्यांना 'त्रिसूत्री' असे म्हणतात. (अधिक विवेचन पुढे)

अनुक्रमणिका

३. चौथ्या सूत्रांतील पूर्वपक्ष कोणता त्याचे विवेचन करिताना अगोदर पहिल्या तीन सूत्रांचा स्थूल विचार होणे क्रमप्राप्तच ठरते.

वेदान्तावर ज्या निरनिराळ्या आचार्यांनी भाष्ये लिहिली[१] त्यांचा कालानुक्रमाने विचार करता आरंभीच्या शंकर, रामानुज, मध्व, निम्बार्क या चारी आचार्यांनी पहिल्या चार सूत्रांची चार वेगळी अधिकरणे मानली आहेत[२]. फक्त वल्लभाचार्यांनी दोन व तीन ही सूत्रे एकत्र करून त्यांचे जन्माद्यधिकरण असे नामकरण केले आहे. परंतु कालानुक्रमाने अगोदरच्या चारी आचार्यांनी चार अधिकरणे मानिल्यामुळे वेदान्तचर्चेच्या बाबतीत सांप्रदायिक मत सामान्यतः चार वेगळ्या अधिकरणांच्या बाजूने होते असे दिसते. शिवाय, वल्लभाचार्यांनी दोन व तीन ही सूत्रे एकत्र करून काही विशेष साधला आहे असेही नाही. कारण या एकत्रित सूत्रावर भाष्य करिताना मूळच्या दुसऱ्या सूत्रात 'लक्षण' व तिसऱ्या सूत्रात 'प्रमाण' यांचे विवेचन केले आहे असे त्यानी प्रतिपादिले आहे.[३] म्हणजे ब्रह्मसंबंधित दोन बाबींचा विचार अभिप्रेत आहे हे मानून तेवढ्याकरिता दोन सूत्रांचे एक सूत्र करून कांही विशेष साधिला असे होत नाही.

४. पहिल्या सूत्रात वेदान्तसूत्रांचा मुख्य प्रतिपाद्य विषय म्हणून 'ब्रह्म'चा उल्लेख केला आहे. वेदान्तावरील निरनिराळ्या भाष्यकारांना 'ब्रह्म' शब्दाची भिन्नभिन्न कल्पना अभिप्रेत असल्याने त्यांनी आपापल्या विचारसरणीप्रमाणे ब्रह्म म्हणजे काय त्याचा स्थूल उल्लेख लगेच करून टाकला आहे. वास्तविक सगळ्या पहिल्या अध्यायात, त्याचप्रमाणे इतरत्रही 'ब्रह्म' शब्दाचे सविस्तर विवेचन करण्यास भरपूर जागा आहे. पण त्यानी स्थूल उल्लेख येथेच केलेला आहे.[४]

---

१. शंकराचार्य ७ वे शतक; रामानुज खि० ११४०; मध्व, खि. १२२८; निम्बार्क, खि० १२५०; (भास्कर १० वे शतक) वल्लभ: खि० १५००.

२. सूत्र १ : जिज्ञासाधिकरण; सूत्र २ : जन्माद्यधिकरण.
सूत्र ३ : शास्त्रयोनित्वाधिकरण; सूत्र ४ : समन्वयाधिकरण;.

३. अणुभाष्य : (पृ. ९६) लक्षणप्रमाणाभ्यां हि वस्तुज्ञानं भवति ।
व भाष्यप्रकाश (पृ. ११०) एवं लक्षणांशबोधकं सूत्रांशं व्याख्याय प्रमाणबोधकं अंशं व्याकुर्वन्ति शास्त्र इति ।

४. शंकराचार्य : (पृ. ६) अस्ति तावद् ब्रह्म नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावं, सर्वज्ञं सर्व शक्तिसमन्वितम् ।

— टीप पुढे चालू

अनुक्रमणिका

'अथ' व 'अतः' या शब्दावरील चर्चेत निरनिराळा सूर उमटत असला तरी सामान्यतः 'धर्म' किंवा 'कर्म' या वेदाने आरंभीच्या भागात प्रतिपादिलेल्या विषयाचे अपुरेपण प्रत्ययास येत असल्यामुळे 'ब्रह्म' जिज्ञासा आवश्यक ठरते या बाबतीत सर्व आचार्यांचे एकमत दिसून येते. पण 'अथ' शब्दाच्या अर्थाचे विवरण करताना, 'धर्मा'ची चर्चा करणारी जी पूर्वमीमांसा तिचे अध्ययन वेदान्तचर्चेच्या प्रारंभास आवश्यक आहे की नाही याबद्दल मात्र आचार्यांचे एकमत नाही. रामानुजांनी तशा आवश्यकतेचा प्रामुख्याने पुरस्कार केलेला आहे; व वृत्तिकाराचे मत उद्धृत करून त्याचे समर्थन केले आहे.[1] शंकरांव्यतिरिक्त इतर आचार्यांनी कोणतीही एकपक्षी भूमिका न घेता पूर्वमीमांसेचा उल्लेख केला आहे. शंकराचार्यांनी मात्र अगदी निक्षून प्रतिपादिले आहे की वेदान्ताच्या चर्चेस प्रारंभ करिताना पूर्वमीमांसेच्या ज्ञानाचा यत्किंचितही उपयोग नाही.[2]

५. दुसऱ्या सूत्रांत एका उपनिषद् वाक्याच्या आधारे[3] ब्रह्म शब्दाचे लक्षण सांगितले आहे याविषयी सर्व आचार्यांची एकवाक्यता आहे. जगताची उत्पत्ति, स्थिति व लय यांचे मूळ ब्रह्मांत आहे असे प्रतिपादन करितांना, क्वचित् असे

रामानुज : (पृ. २) ब्रह्मशब्देन स्वभावतो निरस्तनिखिलदोषोऽनवधिकातिशयासंख्येयकल्याणगुणगणः पुरुषोत्तमोऽभिधीयते ।

निम्बार्क : (पृ. १) अनन्ताचिन्त्यस्वाभाविकस्वरूपगुणशक्त्यादिभिर्बृहत्तमो यो रमाकान्तः पुरुषोत्तमो ब्रह्मशब्दाभिधेयः ।

मध्व : (पृ. १८) ब्रह्मशब्दश्च विष्णावेव । ... न चेतरशब्दात्तत्प्राप्तिः । व तत्त्वप्रकाशिका विष्णावेव मुख्य इति शेषः ।

वल्लभ : (पृ. ३७) ब्रह्म पुनर्यादृशं वेदान्तेष्ववगतं तादृशमेव मन्तव्यम् । अणुमात्रान्यथाकल्पनेऽपि दोषः स्यात् । भाष्यप्रकाश = न तु निर्विशेषमात्रम् ।

१. भाष्य : (पृ. २) तदाह वृत्तिकारः – वृत्तात्कर्माधिगमादनन्तरं ब्रह्मविविदिषा इति ।

२. भाष्य : (पृ. २) न; धर्मजिज्ञासायाः प्रागपि अधीतवेदान्तस्य ब्रह्मजिज्ञासोपपत्तेः । याबाबत अधिक विवेचन पुढे पहा. (परिच्छेद १६-१७ व ३८)

३. (तैत्ति० उप० ३.१) 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते । येन जातानि जीवन्ति । यत्प्रयन्त्यभिसंविशन्ति । तद्विजिज्ञासस्व । तद् ब्रह्मेति ।

वाटण्याचा संभव आहे की ब्रह्म हे अनुमानगम्य आहे असे या सूत्राने सूचित होते.[१] पण पुन्हा सर्व आचार्यांनी एकमताने सांगितले आहे की तिसऱ्या सूत्रांत प्रतिपादिल्याप्रमाणे ब्रह्म हे केवळ वेदांच्या आधारे समजू शकत असल्यामुळे दुसऱ्या सूत्राने ब्रह्माबाबत अनुमान सांगितले असल्याचा सुतराम् संभव नाही. वर वल्लभाचार्यांनी या दोन सूत्रांचे एक सूत्र बनविले आहे त्याचा उल्लेख केला आहे तो याकरिता केला असण्याची शक्यता आहे की परस्परसंबंधित अशा गोष्टीची चर्चा या दोन सूत्रांत केलेली आहे. पण वेदान्ताची प्रारंभापासूनची अगोदरच्या आचार्यांनी उल्लेखिलेली परंपरा व ब्रह्मासंबंधी दोन स्वतंत्र गोष्टींचा उल्लेख यामुळे या दोन सूत्रांची दोन स्वतंत्र अधिकरणे योग्य ठरतात याबद्दल संशय नसावा.

६. तिसऱ्या सूत्रांत वेदान्ताच्या एका प्रमुख सिद्धान्ताचा उल्लेख आहे व तो म्हणजे ब्रह्माचे ज्ञान केवळ शब्द किंवा वेद याच्या आधारेच होऊ शकते, इतर दुसऱ्या कोणत्याही प्रमाणाने ब्रह्माचे स्वतंत्रपणे ज्ञान होऊ शकत नाही हा.

वेदान्ताच्या सर्व भाष्यकारांच्या मते केवळ वेदाच्या आधारेच ब्रह्म समजू शकते.[२] अर्थात् याचा अर्थ असा नव्हे की तर्काने ब्रह्म समजण्याचा प्रयत्नच करता येणार नाही. बादरायणाने तर्क या साधनाचा अपुरेपणा प्रतिपादन केला आहे[३] तो तर्क हे ब्रह्मज्ञानाचे स्वतंत्र साधन होऊ शकत नाही या दृष्टीने. शंकराचार्यांनी हा मुद्दा अधिक स्पष्ट करून असा मांडला आहे की वेद किंवा श्रुतींनी ब्रह्म सांगितल्यानंतर तर्काचा उपयोग वेदसिद्धान्ताचा उपोद्बलक या दृष्टीने करता येतो. कारण ब्रह्मज्ञानाचा प्रत्यक्ष अनुभव घेता येतो असा वेदान्ताचा सिद्धान्त आहे.[४] व अनुभवाच्या बाबतीत तर्काचा आधार अजीबात नाकारता येणार नाही.

---

१. शां. भा. : एतदेवानुमानं संसारिव्यतिरिक्तेश्वरास्तित्वादिसाधनं मन्यन्ते ईश्वरकारणवादिनः ।

२. पहा. रामानुज : शास्त्रैकप्रमाणत्वाद् ब्रह्मणः । (१.१.३) पृ. ९३ व (पृ. ९९) ..... शास्त्रैक प्रमाणकः परब्रह्मभूतः पुरुषोत्तमः ।
निम्बार्क : शास्त्रमेव योनिः तज्ज्ञाप्तिकारणम् ।
शंकर : (पृ. १०) शास्त्रादेव प्रमाणाज्जगतो जन्मादिकारणं ब्रह्म ....
तसेच, शां. भा. २.१.६ आगममात्रसमधिगम्य एव त्वयमर्थः धर्मवत् ।

३. वेदांतसूत्र २.१.११ तर्काप्रतिष्ठानादप्यनादप्यनाथानुमेयादिति .... प्रसङ्गः ।

४. वे० सू० २.१.६ अनुभवावसानं तु ब्रह्मविज्ञानं ....
तसेच, (पृ. १८९ नानेन मिषेण शुष्कतर्कस्यात्रात्मलाभः संभवति ।
श्रुत्यनुगृहीत एव ह्यत्र तर्कोऽनुभवाङ्गत्वेनाश्रीयते ।
पृ. ८ श्रुत्यैव च सहायत्वेन तर्कस्याभ्युपेतत्वात् ।

७. या सूत्रातील सिद्धांताबाबत आणखी आनुषंगिक दोन गोष्टी लक्ष्यात घेणे जरूर आहे. एक म्हणजे या सूत्रात उपयोजिलेला 'शास्त्र' हा शब्द. सामान्यतः शास्त्र या शब्दाने सगळे वेद, ब्राह्मणे, उपनिषदे ही निर्दिष्ट होतात; म्हणूनच शास्त्राऐवजी 'श्रुति' हा शब्दही वापरण्यात येतो. या सर्व श्रुति-ग्रंथांचे प्रामाण्य सर्व वेदांत्याना सारखेच मान्य आहे. पण केवळ वेदांत्यांनाच नव्हे तर मीमांसकांनाही श्रुतींचे प्रामाण्य त्याचप्रमाणे मान्य आहे.[१] कारण त्यांच्या सिद्धांताप्रमाणे सुद्धा 'धर्म' हा केवळ श्रुतिगम्य आहे.[२] तेव्हा जर या दोन्ही विचारपद्धतीत 'शास्त्रा'चे प्रामाण्य मान्य आहे तर 'शास्त्र' या शब्दाच्या नक्की मर्यादा– त्यांच्या सिद्धांत–प्रतिपादनातील समजून घेणे आवश्यक आहे. पूर्वमीमांसा आपला सिद्धांत मांडतांना वेदाची व्याख्या 'मंत्रब्राह्मणात्मकः' अशी करते, तेव्हा वेदान्त व पूर्वमीमांसा यांना अभिप्रेत असा 'शास्त्र' शब्दाचा अर्थ समजून घेणे जरूर आहे ही एक.

८. दुसरी म्हणजे शास्त्र किंवा वेदप्रामाण्याचे नक्की स्वरूप. जैमिनीने पूर्वमीमांसासूत्रात याची प्रारंभीच चर्चा करून वेदांच्या 'स्वतःप्रामाण्याचा' व 'अपौरुषेयत्वाचा'[३] सिद्धान्त मांडिला आहे. वेदान्तसूत्रात व त्यावरील सर्व भाष्यात हा स्वतःप्रामाण्याचा सिद्धान्त अभिप्रेत असताही त्याचा येथे उल्लेख करण्यात आलेला नाही. वास्तविक ब्रह्म हे केवळ 'वेदगम्य' आहे असा सिद्धान्त सांगताना त्या वेदांच्या प्रामाण्याचे जे स्वरूप वेदान्ताला अभिप्रेत आहे त्याचा उल्लेख येथे येणे हे पर्यायप्राप्त होते. पण वेदान्ताच्या या तिसऱ्या सूत्रावरील भाष्यात वेदान्तसूत्रावरील प्रथम भाष्यकार शंकराचार्य यांनीही या ठिकाणी त्याचा उल्लेख केलेला आढळत नाही. अर्थात् त्याचा अर्थ वेद-प्रामाण्याचा सिद्धान्त त्यांना अमान्य आहे असा नसून तो त्यांनी येथे गृहीत धरला आहे हे स्पष्ट आहे. कारण त्या सिद्धान्ताचा निःसंदिग्ध उल्लेख त्यांनी पुढे एका ठिकाणी केला आहे.[४]

यावरून असे वाटते की ज्यावेळी मीमांसासूत्रे व वेदान्तसूत्रे लिहिली गेली त्यावेळी या दोन्ही विचारपद्धतींना वेदप्रामाण्याचा सिद्धान्त सारखाच

१. शां. भा. (पृ. १८४); २.१.४ धर्म इव ब्रह्मण्यपि अनपेक्षः आगमः भवितुमर्हति ।

२. जैमिनिसूत्र १.३.१.१ धर्मस्य शब्दमूलत्वादशब्दमनपेक्षं स्यात् ।

३. जै० सूत्र १. १. ८. २७–३२ अपौरुषेयत्वाधिकरण.

४. शां. भा. २. १.१ वेदस्य हि निरपेक्षं स्वार्थे प्रामाण्यं रवेरिव रूपविषये ।

मान्य होता. एका अर्थाने या दोन्ही 'वेद-मीमांसा'च आहेत. पण त्यांच्या विचारसरणीप्रमाणे वेद शब्दाच्या अर्थावरील निर्बन्ध– कोणत्या वेदभागाचे प्रामुख्याने प्रामाण्य मानावयाचे– गृहीत धरण्यात आला आहे. खरे पाहता, वेदान्तावरील चर्चेच्या अनुरोधाने या ठिकाणी बादरायणसूत्रात व तसेच शांकर॰ भाष्यात 'शास्त्र' शब्दाच्या गृहीत धरलेल्या मर्यादेचा व शास्त्रप्रामाण्याचा उल्लेख येणे आवश्यक होते. विशेषतः शांकरसिद्धान्ताप्रमाणे वेदान्ताध्ययनाला मीमांसा पूर्व ज्ञानाची आवश्यकता नाही असे ज्यावेळी आग्रहाने प्रतिपादिले जाते,[१] त्यावेळी तर 'शास्त्र'योनित्वात् या सूत्रात 'शास्त्र' शब्दाच्या वेदान्ताला अभिप्रेत अर्थावर चर्चा येणे अत्यंत जरूरीचे होते. कारण 'शास्त्र किंवा 'वेद' या शब्दाने वेदान्त किंवा उपनिषदे हाच वेदविभाग वेदान्ताला अभिप्रेत आहे.[२] मीमांसापद्धतीप्रमाणे प्रामाण्याचा रोख प्रामुख्याने 'ब्राह्मणा'वर आहे.

९. केवळ 'शास्त्र' किंवा 'वेद' या शब्दाच्या अर्थव्याप्तीकडे पहाता शंकराचार्यांनी उल्लेखिल्याप्रमाणे त्यांत ऋग्वेदादि सर्व श्रुतींचा अंतर्भाव होतो.[३] व प्रामाण्य हे सामान्यतः सर्वच श्रुतींचे अभिप्रेत आहे. पण वेदान्तविषयाचे विवेचन करताना श्रुत्यन्तर्गत उपनिषद् विभागाचे प्रामाण्यच प्रतिपाद्य आहे असे समजावयाचे. सर्व आस्तिकदर्शनात याच स्वरूपाच्या विचारसरणीचा अंगीकार केलेला आढळतो की प्रामाण्य हे सर्व श्रुतींचे मानावयाचे पण आपापल्या विवेचनात एक विवक्षित वेदभागाचा आवश्यकतेप्रमाणे अंतर्भाव करावयाचा. वल्लभाचार्यांनी म्हटले आहे की हे प्रामाण्य सर्वमान्य असल्याने त्याचा स्वतंत्र उल्लेख करण्याची जरूरी नाही.[४]

तिसऱ्या सूत्रातील शास्त्र या शब्दाने हा व्यापक अर्थ व त्याचें स्वतःप्रामाण्य या दोन्ही गोष्टी अभिप्रेत आहेत. पूर्व व उत्तर या दोन्ही मीमांसा श्रुतीचे स्वतः-प्रामाण्य ही एक गोष्ट मानून श्रुतीतर वाङ्मयाचा श्रुतींपासून भेद मानतात. ज्यावेळी या दोन्ही मीमांसांनी सर्वस्वी वेदांवर आधारलेल्या पण परस्परांपासून सर्वस्वी भिन्न अशा कर्म व ज्ञान या कल्पनांवर केन्द्रित विचारसरणींचा पुरस्कार

---

१. पृ. ८१ तळटीप नं. २

२. शां. भा. १.१.१ (पृ. ६) तस्माद् ब्रह्मजिज्ञासोपन्यासमुखेन वेदान्त-वाक्यमीमांसा ... प्रस्तूयते। तसेच (पृ. ७) वेदान्तवाक्यग्रथनार्थत्वात्सूत्राणाम्।

३. शां. भा. १.१.३ महतः शास्त्रस्य ऋग्वेदादेः—

४. अणुभाष्य (पृ. ८३) वेदप्रामाण्यं तु प्रतितन्त्रसिद्धत्वान्न विचार्यते। तसेच भाष्यप्रकाश – आस्तिकं तन्त्रमात्रं लक्ष्यीकृत्य सिद्धत्वात्।

करावयास सुरुवात केली त्यावेळी या दोन्ही विचारपद्धतीत 'शास्त्र' किंवा वेद या शब्दांचा नक्की काय अर्थ अभिप्रेत आहे हे समजण्याची आवश्यकता उत्पन्न झाली. केवळ शास्त्रावर आधारलेल्या व शास्त्राचे प्रामाण्य मानणाऱ्या दोन किंवा अधिक विचारसरणी असू शकतील. पण अमुक एक विचारसरणीच श्रेष्ठ फल देणारी म्हणून शास्त्राला अभिप्रेत आहे अशा अभिनिवेशाने ज्यावेळी विचारांची मांडणी सुरू होते त्यावेळी 'शास्त्र' या शब्दाचा त्या विचारसरणीला नक्की अभिप्रेत अर्थ काय त्याचे विवरण अपरिहार्य ठरते.

१०. प्रस्तुत विवेचनात आपण पाहिले की आचार्य बादरायणांनी ब्रह्म-विषयाच्या विवेचनाला सुरुवात करून ते शास्त्रावर आधारलेले आहे असे सांगितले. बादरायण हे उभयमीमांसातील अधिकारी आचार्य असल्यामुळे शास्त्र या शब्दाचा व्यापक अर्थ त्यांना अभिप्रेत असावा असे जरी सामान्यतः भासले, तरी या सूत्रात 'शास्त्र' शब्दाचा मर्यादित अर्थ त्यांना मान्य असावा असे दिसते. कारण त्यांची वेदान्तसूत्रे ही वेदाचा अंतिम विभाग जो उपनिषदे त्यावरच केवळ आधारलेली आहेत.

या पार्श्वभूमीच्या आधारे आता आपणास चौथ्या सूत्रात बादरायणांना प्रतिपाद्य असा विषय काय आहे व सूत्रांच्या भाष्यकारांनी त्याचे विवरण कसे केले आहे याविषयी चर्चा करावयाची आहे.

चौथ्या सूत्रात 'तत्' या शब्दाने पहिल्या तिन्ही सूत्रात उल्लेखिलेल्या ब्रह्माचा निर्देश आहे. म्हणून जरी चौथे सूत्र हे वेगळे अधिकरण असले तरी त्याचा पहिल्या तिन्ही सूत्रांशी निकटचा संबंध आहे हे स्पष्ट व्हावे. या स्वतंत्र अधिकरणात वेदान्तविषयासंबंधी एक फार महत्त्वाच्या बाबीची चर्चा करून सिद्धान्त प्रतिपादन करण्यात आला आहे.

वास्तविक असे वाटावे की पहिल्या तीन सूत्रात ब्रह्म हे शास्त्रमूल व शास्त्र हे निरपवाद प्रमाण मानल्याने ब्रह्माच्या निरपवाद प्रामाण्याबद्दल शंका उपस्थित होऊ नये. पण तसे होत नाही. कारण सर्व आचार्यांच्या मते या भूमिकेबद्दल संशय किंवा आक्षेप घेण्यास जागा राहतेच. शंकर व वल्लभ या आचार्यांनी म्हटले आहे 'तु' या शब्दाने आक्षेपाचे निराकरण करण्यात येत आहे.[१] रामानुजांनी म्हटले आहे की 'तु' शब्दाने शंकेचे निराकरण केले जाते.[२]

---

१. 'तु' शब्दः पूर्वपक्षव्यावृत्त्यर्थः

२. श्रीभाष्य (पृ. ९९) प्रसक्ताशंकानिवृत्त्यर्थः 'तु' शब्दः ।

निम्बार्कांनी जरी स्पष्ट शब्दात ' तु ' च्या अर्थाचा उल्लेख केला नसला, तरी एक पूर्वपक्षाचे निराकरण हाच अर्थ त्यांना अभिप्रेत आहे हे स्पष्ट आहे.[१]

११. अर्थात् हा आक्षेप किंवा ही शंका पहिल्या तीन सूत्रांत घेतलेल्या ब्रह्माबाबतच्या भूमिकेसंबंधी असली पाहिजे. जरी ब्रह्माचे प्रतिपादन वेद किंवा शास्त्र यांत केलेले आहे हे मान्य केले, तरीसुद्धा त्याबाबत आणखी दोन गोष्टी स्पष्ट होणे आवश्यक आहे.

(अ) ब्रह्म वेदप्रतिपाद्य आहे हे मान्य केले तरी वेदांशिवाय इतर प्रमाणांनी ब्रह्म समजूं शकेल की नाही ?[२]

(ब) वेदांत फक्त ब्रह्माचे विवेचन आहे की आणखी दुसऱ्या कसल्या विवेचनाचाही त्यांत अंतर्भाव आहे ?[३]

या दोन्ही गोष्टींचे संपूर्ण विवरण चौथ्या सूत्रांत येणे आवश्यक आहे. व 'तु' या शब्दाच्या अर्थाचे विवेचन त्या दृष्टिकोणांतून करणे भाग आहे. 'तु' या शब्दाने अभिप्रेत असलेल्या शंका किंवा आक्षेपाचे स्वरूप समजण्याचा दुसरा एक मार्ग आहे. व तो म्हणजे त्या सूत्रांत ' समन्वयात् ' असा जो पूर्वपक्षखंडनाचा 'हेतु' दिला आहे त्यावरून पूर्वपक्षाच्या स्वरूपाचे अनुमान करावयाचे.

मध्वाशिवाय इतर आचार्यांनी 'समन्वयात्' या हेतूवरून असा निष्कर्ष काढला आहे की वेदान्त अथवा उपनिषदें यांत सर्वथा ब्रह्माचे ज्ञान करून देण्यात आले आहे.[४] याप्रकारे वेदान्ताचा एक प्रमुखसिद्धान्त येथे सांगितला आहे की

---

१. भाष्य (पृ. १०) कथमिव शास्त्रैकप्रमाणं ब्रह्मेति प्राप्तेराद्धान्तः – शास्त्रप्रमाणकं ब्रह्मैव न कर्मादिः ।

२. शां. भा. (२.१.४ पृ. १८४) परिनिष्पन्नरूपं तु ब्रह्मावगम्यते । परिनिष्पन्ने च वस्तुनि प्रमाणान्तराणामस्त्यवकाशो यथा पृथिव्यादिषु ।

३. निम्बार्कभाष्य (१.१.४ पृ. १०) शास्त्रप्रमाणकं ब्रह्मैव न कर्मादिः ।

४. वल्लभाचार्यांच्या मते ब्रह्म हे 'अलौकिक' असल्याने त्याचे ज्ञान फक्त वेदावरूनच व्हावयाचे हे स्पष्ट आहे. या सूत्रांत ते सांगण्याची जरूरी नाही. तेव्हा या सूत्रांत ब्रह्म हे समवायिकारण आहे हा प्रतिपाद्य विषय आहे. (अणुभाष्य– पृ. १९४ तस्मात् समवायिकारणत्वमेवानेन सूत्रेण सिद्धम् ।) व या दृष्टीने वेदान्तवाक्यांचा समन्वय येथे सांगितला आहे :– पृ. १९०. वेदान्तवाक्यानामस्मिन् शास्त्रे समन्वय एव प्रतिपाद्यते संदेहनिराकरणद्वारा ।

ब्रह्माचे ज्ञान फक्त उपनिषदांच्या आधारेच होऊ शकते व सर्व उपनिषदांचा प्रतिपाद्य विषय एकमेव 'ब्रह्म' हाच आहे. तिसऱ्या सूत्रांतील शास्त्रयोनित्वात् या समासाचे विवरण करताना सर्व आचार्यांनी 'शास्त्रमेव योनिः' असे विवरण केलें हे आपण वर पाहिलेच आहे (पृ. ८२ तळटीप नं. २) सूत्रकारालाही विवेचनाचा हा मुद्दा सर्वार्थाने मान्य आहे हे चौथ्या सूत्रांतील हेतूच्या उल्लेखावरून दिसून यावे.

१२. याप्रमाणे ब्रह्म हे केवळ वेदप्रतिपाद्य आहे असे मानले तर दुसरा प्रश्न उपस्थित होतो व तो म्हणजे जैमिनि व इतर पूर्वमीमांसकांच्या म्हणण्या-प्रमाणे धर्म हाच वेदप्रतिपाद्य आहे[1] व त्यानाही वेदाच्या स्वतःप्रामाण्याचा सिद्धान्त अभिप्रेत आहे. या दोन्ही विवेचनाची संगति कशी लावावयाची ?

शंकर व वल्लभ या दोन आचार्यांच्या मते येथे वाटते तशी विसंगती मान-ण्याचे कारण नाही. धर्म व ब्रह्म ही दोन्ही सारखीच वेदप्रतिपाद्य मानण्यास हरकत नसावी.[2] वेदाच्या पूर्वभागाचा (ब्राह्मणग्रंथाचा) समन्वय धर्मप्रतिपादनात व उत्तरभागाचा (उपनिषदांचा) समन्वय ब्रह्मप्रतिपादनात असेही विवेचन करता येणे शक्य आहे.[3] आचार्य बादरायणांचा उभयमीमांसाप्रवर्तनात हातभार असल्याने

निम्बार्क :– वेदे ब्रह्मणः मुख्यवृत्त्या अन्वयः समन्वयः । ;

रामानुज :– परमपुरुषार्थतया अन्वयः समन्वयः । एकमेव समन्वित औपनिषदः पदसमुदायः ।

शंकर :– सर्वेषु ही वेदान्तेषु वाक्यानि तात्पर्येण एतस्य अर्थस्य प्रतिपादकत्वेन समनुगतानि ।

१. अ) जैमिनिसूत्र : १.१.२.२ चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः ।
१.३.१.१ धर्मस्य शब्दमूलत्वात् ।

ब) शाबरभाष्यः (१.३.१ १) अत्र हि चोदनासूत्रे धर्मे वेद एव प्रमाणम् इति प्रतिज्ञातम् ।

क) वि. १.१.४ तस्माद् विधिनैव धर्मो गम्यते ।

ड) बा. भा. वृ. (शालिकनाथ) पृ. १७ : धर्मे प्रमीयमाणे हि वेदेन करणात्मना । इतिकर्तव्यताभागं मीमांसा पूरयिष्यति ॥

२. शां. भा. २.१.६ आगममात्रसमधिगम्य एव त्वयमर्थः धर्मवत् । अणुभाष्य (पृ. १७४) न च सर्वस्मिन् वेदे धर्म एव जिज्ञास्यः ।

३. अणुभाष्य : तथाहि– जैमिनिर्धर्मजिज्ञासामेव प्रतिज्ञाय तत्प्रतिपादकस्य पूर्वकाण्डस्य समन्वयमाह । अवान्तरवाक्यानां प्रकारशेषत्वात् ।

अनुक्रमणिका

त्यांनाही कदाचित् वेदाच्या विभागणीप्रमाणे विभिन्नमीमांसा-समन्वयाचे तत्त्व अभिप्रेत असावे.

पण शास्त्राचे सामान्य प्रामाण्य गृहीत धरून हे विवेचन मान्य केले तरी 'समन्वयात्' या चौथ्या सूत्रातील शब्दाचा 'शास्त्र' या तिसऱ्या सूत्रातील शब्दाशी असलेला संबंध दृष्टीआड करून चालणार नाही. हा समन्वय शास्त्र किंवा वेदाचा असल्याने वेद या शब्दाचा चौथ्यासूत्रातील अर्थ 'वेदान्त' किंवा उपनिषदे एवढाच होतो. व हाच अर्थ तिसऱ्या सूत्रात शास्त्र शब्दाचा अर्थ सर्व वेद असा नसून केवळ उपनिषदे एवढ्यापुरता मर्यादित आहे असे दर्शवितो. कारण चौथ्या सूत्रात ज्या समन्वयाचा उल्लेख आहे तो केवळ वेदान्तवाक्याच्या समन्वयापुरताच आहे हे स्पष्ट आहे.

पण शास्त्र शब्दाचा हा मर्यादित अर्थ घेण्यात एक अडचण आहे. कारण तसे असेल तर चौथ्या सूत्रात जो पूर्वपक्ष आहे व त्याचे ज्या हेतूने समाधान केलेले आहे त्यावरून असे म्हणावे लागेल की पूर्वपक्षाच्या मते सर्व उपनिषदात ब्रह्म हे प्रतिपाद्य नाही व म्हणून त्यांचे समाधान करण्यात येत आहे की उपनिषदांचा समन्वय ब्रह्मप्रतिपादनातच आहे. वस्तुस्थिति तर तशी नाही. पुढील विवेचनावरून दिसून येणार आहे की पूर्वपक्ष हा सर्वच उपनिषदांना गौण मानणारा आहे. शिवाय शास्त्र या शब्दाचा सामान्य अर्थ (सर्व) वेद (संहिता, ब्राह्मण, आरण्यक, उपनिषद्) असा असल्यामुळे जरी वेदान्त किंवा उपनिषदांना 'शास्त्र' या संज्ञेने संबोधिणे शक्य असले तरी, (कारण ती शास्त्राचाच एक विभाग होत), चौथ्यासूत्रातील समन्वय हा फक्त उपनिषदांचाच अभिप्रेत असल्यामुळे तिसऱ्या सूत्रातील शास्त्र शब्दाने तो योग्य प्रकारे अभिव्यक्त होत नाही.

१३. वरील सर्व विवेचनाचा इत्यर्थ असा की समन्वयाधिकरणातील पूर्वपक्ष नक्की काय असला पाहिजे याचे सांगोपांग विवेचन होणे हे अतिशय महत्त्वाचे आहे. व तो निश्चित करणे हे पहिल्या तीन सूत्रांचा भावार्थ व चौथ्या सूत्रातील 'समन्वयात्' हा हेतू यांच्या आधारेच शक्य होणार आहे.

१४. बादरायणांचा काल हा शंकराचार्यांच्या अगोदर सहा सात शतकांचा असल्याने प्रथम केवळ बादरायणांच्या सूत्रांच्या आधारेच चौथ्या सूत्रातील पूर्वपक्षाची कल्पना करणे अधिक युक्त ठरेल. भाष्यकारांच्या मते त्याचे विवेचन नंतर घेणे अधिक सोयिस्कर ठरावे.

ब्रह्मासंबंधी विचार हा वेदान्ताचा मुख्य प्रतिपाद्य विषय आहे हे पहिल्याच सूत्रात बादरायणानी सांगितले आहे. 'अतः' या शब्दाने एक गोष्ट

स्पष्ट सूचित होते की इतर विचारांपेक्षा ब्रह्मविचार हा अधिक श्रेष्ठ आहे. इतर विचारांची कक्षा ब्रह्मविचाराच्या कक्षेपेक्षा अपुरी आहे, मर्यादित आहे व म्हणून ब्रह्मविचाराचा अवलंब करणे आवश्यक ठरते.

या ब्रह्माचे लक्षण दुसऱ्या सूत्रात सांगितले आहे. एका उपनिषद्वाक्याच्या आधारे (ज्याचे अनुमान सूत्रातील 'जन्मादि' शब्दावरून स्पष्ट व्हावे) विश्वाचे आदिकरण आहे असे सुचवून त्याचे मूलगामी स्वरूप प्रतिपादिले आहे. ब्रह्माचे स्वरूप वर्णन करण्याकरिता उपनिषदांचा आधार घ्यावा लागतो त्याअर्थी ब्रह्म हे फक्त उपनिषदांवरूनच समजण्याची शक्यता आहे ही गोष्ट स्पष्टपणे सांगण्याकरिता तिसऱ्या सूत्राची योजना केली आहे. व त्यात सांगितले की ब्रह्म हे फक्त वेदांच्या आधारेच समजू शकते. इथपर्यंत विचार आल्यानंतर वेदांच्या प्रामाण्याचा सिद्धांत सांगावयास हवा होता. कारण ब्रह्मविचाराचे मूलगामी महत्त्व या वेदप्रामाण्याच्या आधारेच समजता येते. बादरायणांनी त्या सिद्धान्ताचा स्पष्ट उल्लेख न करण्याचे कारण एकच संभवते की त्यांनी वेदप्रामाण्याचा सिद्धान्त गृहीत धरला आहे. वर विवेचन केल्याप्रमाणे बादरायण हे उभय मीमांसांच्या मूलगामी विचाराचे धुरीण असल्यामुळे हे सहज समजून यावे.

१५. दुसरीही एक शक्यता आहे कीं, पूर्वमीमांसा व उत्तरमीमांसा या दोन्ही मिळून 'मीमांसा' हे एकच शास्त्र आहे. पूर्वमीमांसेत वेदप्रामाण्याचा सिद्धान्त प्रतिपादन केल्यामुळे उत्तरमीमांसेत त्याची जरूरी नाही कारण तो तेथे गृहीत धरण्यास हरकत नाही.

पण हा 'ऐक्यशास्त्राचा सिद्धान्त' निश्चित स्वरूपात मान्य करण्यात आलेला नाही. मीमांसा व वेदान्त यांना पूर्व व उत्तर मीमांसा अशा संज्ञा असल्याने मीमांसा हे एक शास्त्र असावे व या दोन त्याच्या शाखा आहेत असे मानण्याचा मोह साहजिकच होतो. पण शंकराचार्यांनी प्रतिपादन केल्याप्रमाणे या दोन्ही मीमांसांचे प्रतिपाद्यविषय एकमेकांपासून एवढे वेगळे आहेत की त्यांना एक शास्त्र मानणे कठीण आहे.[1]

१६. दोन्ही मीमांसांच्या परस्परसंबंधाबाबत वस्तुस्थिति काय असावी याबद्दल पुढील तर्क संभवतो :

ज्यावेळी आस्तिक व नास्तिक अशा दोन्ही तऱ्हेच्या दर्शनांचा भिन्न विचारसरणी या दृष्टीने अवलंब करण्यात येऊ लागला त्यावेळी श्रुती प्रमाण

१. शां. भा. सूत्र १ (पृ. ४) फलजिज्ञास्यभेदात्; चोदनाप्रवृत्तिभेदात् (पृ. १३) कर्मब्रह्मविद्याफलयोर्वैलक्षण्यात् ।

मानणाऱ्या विचारसरणीत श्रुतीचे प्रामाण्य न नाकारिता तर्काचे प्रामाण्य मानणारा व केवळ श्रुतीचेच प्रामाण्य मानणारा असे दोन भाग पडले. पहिल्या भागात सांख्य वैशेषिकादि दर्शने येतात व दुसऱ्या भागात दोन्ही मीमांसा येतात. दोन्ही मीमांसांच्या आद्य प्रवर्तक सूत्रांत (जैमिनीची पूर्वमीमांसा सूत्रे व बादरायणाची वेदान्तसूत्रे) ज्या अर्थी जैमिनि; बादरायण, बादरि, काशकृत्स्न इत्यादि आचार्यांची नावे समान उपलब्ध होतात त्या अर्थी या दोन्ही मीमांसांचा उगम 'वेद–मीमांसा' या कल्पनेने झाला होता असे दिसते. वेदाच्या अर्थाची इत्थंभूत छाननी करून त्यावरून मूलकारणाबद्दल सिद्धान्त मांडावयाचा एवढी मूळ कल्पना या सर्व विचारवंतांच्या मनांत होती असे दिसते. व त्या दृष्टीने 'मीमांसा' हे नाव या विचारसरणीस पडले असले पाहिजे. वेदाचा अर्थ करण्याचे सामान्य नियम जैमिनीने घालून दिले त्याचे कारण हेच. वेदाच्या स्वतःप्रामाण्याचा व अपौरुषेयत्वाचा सिद्धान्त कटाक्षाने प्रतिपादन करण्याचा आग्रह या विचारवंतांनी धरिला याचे कारण सर्व विवेचन केवळ वेदांच्या कक्षेतच झाले पाहिजे ही मूलभूत कल्पना. पण या कल्पनेचे प्रत्यक्षात विवरण करता करताच जैमिनी व बादरायण यानी प्रवर्तिलेल्या पद्धतीतील मूलभूत फरक दिसू लागून दोन्ही विचारसरणींचा प्रवाह वेगळा वाहू लागला असण्याचा संभव आहे. व त्याच वेळी वेदांच्या पूर्व भागावर (ब्राह्मण ग्रंथांवर) आधारलेली म्हणून जैमिनीच्या विचारसरणीस पूर्वमीमांसा ही संज्ञा प्रचलित झाली असावी. उपनिषदांना वेदान्त ही संज्ञा फार पूर्वी अस्तित्वात आली होती व त्यामुळे बादरायण–प्रवर्तित विचारसरणीला वेदान्त ही संज्ञा रूढ झाली. पूर्वमीमांसेपासून भेद दर्शविण्याकरिता व वेदांच्या उत्तरभागावर आधारलेली म्हणून वेदान्ताला 'उत्तरमीमांसा' असेही म्हणण्यात येऊ लागले असे दिसते.

या दोन्ही विचारसरणीत जरी दोन ध्रुवाएवढे अंतर असले तरी वेदांच्या निरपेक्ष प्रामाण्यावरील अनन्यनिष्ठा हे त्यांना एकत्र बांधणारे सूत्र असल्यामुळे नंतरही मधून मधून मीमांसा हे एक शास्त्र आहे व जैमिनीच्या सूत्रांचे सोळा अध्याय व बादरायणाच्या सूत्रांचे चार अध्याय मिळून मीमांसा हे एकच शास्त्र आहे व त्यामुळे त्याला 'विंशतिलक्षणी' असे म्हणता येईल असे मत व्यक्त होतच राहिले.[१]

---

१. भर्तृमित्र (पांचवे शतक) 'विंशतिलक्षणी' —
रामानुज (बारावे शतक) : श्रीभाष्य– (पृ. २) तदाह वृत्तिकारः वृत्तात्कर्माधिगमादनन्तरं ब्रह्मविविदिशेति । वक्ष्यति च कर्मब्रह्ममीमांसयोरैकशास्त्र्यं 'संहितमेतच्छारीरकं जैमिनीयेन षोडशलक्षणेनेति शास्त्रैकत्वसिद्धिः ।

१७. बादरायणांच्या मते (पूर्व + उत्तर) मीमांसा हे 'एकशास्त्र' आहे किंवा नाही याबद्दल निश्चित मत व्यक्त करता येत नाही. कदाचित् तिसऱ्या सूत्रांतील 'शास्त्र' या शब्दावरून असे वाटण्याचा संभव आहे की ज्याअर्थी वेद हा सर्वच सारखा प्रमाण आहे, त्या अर्थी त्या वेदावर आधारलेली ही दोन्ही शास्त्रे सारखीच प्रमाण असून त्यांचे एक शात्र ही कल्पना बादरायणाच्या मनासमोर असावी. पण असे मानण्यात काही अडचणी आहेत.

पहिल्या सूत्रातील 'अतः' या शब्दावरून कर्ममीमांसेचे तौलनिक वैगुण्य व ब्रह्ममीमांसेचे श्रेष्ठत्व प्रतिपादन सूचित होते हे वर पाहिलेच आहे. पहिल्या चार सूत्रांचा विचार करिता एक व दोन या सूत्रांत उपनिषदे हेच प्रतिपादनाचे मूलाधिष्ठान आहे हे स्पष्ट होते. कारण पहिल्या सूत्रात उल्लेखिलेले ब्रह्म हे उपनिषदांत आहे. दुसरे ब्रह्माचे लक्षण सांगणारे सूत्र तर उपनिषद्वाक्यावरच आधारलेले आहे हेही आपण पाहिले. त्यानंतर तिसऱ्या सूत्रात 'शास्त्र' या शब्दाचा उल्लेख येऊन चौथ्या सूत्रांत 'समन्वया'चा उल्लेख येतो. हा समन्वय फक्त वेदान्तवाक्यांचाच असू शकतो. कारण ब्रह्माबाबत तिथेच विवेचन येणे शक्य आहे. याप्रमाणे पहिले, दुसरे व चौथे या तिन्ही सूत्रांत वेदान्ताचा उल्लेख अभिप्रेत असता, तिसऱ्या सूत्रात 'शास्त्र' या शब्दाचा उल्लेख आल्यानंतर त्याचा अर्थ काय असावा हे निश्चित करतांना 'संदंशन्यायाने' शास्त्र म्हणजे वेदान्त हाच अर्थ संभवतो; दुसरा नाही.[1]

१८. याप्रमाणे चौथ्या सूत्रांत व त्याचप्रमाणे वेदान्तसूत्रांच्या पहिल्या समन्वयाध्यायांत वेदान्तवाक्यांवर विवेचन बादरायणांना अभिप्रेत असता त्यांना चौथ्या सूत्रात 'तु' या शब्दाने कोणता पूर्वपक्ष अभिप्रेत असावा; तो पूर्वपक्ष म्हणजे वेदान्तवाक्यांचा समन्वय ज्याला मान्य नाही तो म्हणजे जैमिनिप्रणीत पूर्वमीमांसा हाच असू शकतो. कारण या पूर्वमीमांसेच्या मते शास्त्रावर आधारलेले मूलभूत सत्य म्हणजे 'धर्म' हेच आहे. (पृ. ८७ तळटीप नं. १ पहा). बादरायणसूत्रांत जैमिनीच्या पूर्वपक्षाचा उल्लेख बऱ्याच ठिकाणी आला आहे.[2]

.... शंकराचार्यांच्या वेदान्त हे स्वतंत्र शास्त्र आहे हे विवेचन शेवटी पहा — (परिच्छेद– ३८).

१. भुवनेशलौकिकन्यायसाहस्री (५०७) पूर्वोत्तरयोर्ग्रहणेन तन्मध्यस्थपदार्थस्य ग्रहणम्।
तथा, जैमिनीयन्यायमालाविस्तर (३.१.१०) संदंशः एकविषयकवाक्यद्वयमध्ये स्थितत्वम्।

२. वेदान्तसूत्रे: १.३.३१ मध्वादिष्वसंभवादनधिकारं जैमिनिः।

'शास्त्र' हा शब्द जैमिनीने[१] ज्यावेळी वापरलेला आहे त्याचा अर्थ ब्राह्मणग्रंथ किंवा तद्गत विधिवाक्ये एवढाच असतो. व बादरायणाने तो उपनिषदांना उद्देशून लावलेला असतो. वल्लभाचार्यांनी म्हटल्याप्रमाणे जैमिनिसूत्रांना पूर्वकाण्ड-समन्वय हा प्रमाण आहे (पृ. ८७ तळटीप नं. ३ पहा) व बादरायणसूत्रांना उत्तरकाण्ड (वेदान्त) समन्वय हा प्रमाण आहे. कदाचित् कोणास असे वाटण्याचा संभव आहे की याप्रमाणे चौथ्यासूत्रात पूर्वपक्ष पूर्वकाण्डप्रामाण्याचा अवलंब करीत असता त्याला उत्तरकाण्डाच्या प्रामाण्याचा पक्ष मांडून उत्तर देण्याचे औचित्य काय तर त्याला उत्तर हे की पूर्व व उत्तरकाण्डे हे श्रुतीचेच दोन विभाग आहेत. श्रुतीचे प्रामाण्य हे अविभाज्य आहे. तेव्हा केवळ पूर्वकाण्डसमन्वय हा पक्ष वेदान्ताची भूमिका बाजूला सारू शकत नाही कारण शंकराचार्यांनी म्हटल्याप्रमाणे वेदामध्ये वस्तुवादी विभाग असू शकत नाही ही मीमांसेची भूमिका चुकीची आहे.[२]

याप्रमाणे बादरायणांना अभिप्रेत असलेल्या पूर्वपक्षाचा विचार केवळ सूत्रांच्या अनुरोधाने केला. आता निरनिराळ्या भाष्यकारांच्या मते पूर्वपक्ष कसा मांडला आहे ते सविस्तर पहावयाचे. कारण संक्षिप्त उल्लेख वर मधूनमधून आलेला आहे.

१९. रामानुजांच्या भाष्याप्रमाणे[३] परमपुरुष हे ब्रह्म असे अभिधान करणारी उपनिषद् वाक्ये–प्रवृत्ति किंवा निवृत्ति याशी संबंधित अशीच वेदवाक्ये प्रमाण[४]

१.३.३३ भावं तु बादरायणोऽस्ति हि ।
३.४.१८ परामर्शं जैमिनिरचोदना चापवदति हि ।
३.४.१९ अनुष्ठेयं बादरायणः साम्यश्रुतेः ।
४.३.१२ परं जैमिनिर्मुख्यत्वात् । सिद्धान्तः कार्यं बादरिः ।
४.४.५ ब्राह्मेण जैमिनिरुपन्यासादिभ्यः ।
४.४.७ एवमुपन्यासात्पूर्वभावादविरोधं बादरायणः ।

१. मीमांसासूत्रे : १.४.४, ३.३.२३, ६.२.१८, १०.७.१४, ११.२.२७ वगैरे. बादरायण १.१.३० येथे 'शास्त्र' हा शब्द बृहदारण्यकोपनिषद् १.४.१० या अर्थी वापरतो. जैमिनी शास्त्र या शब्दाचा पुष्कळ ठिकाणी उल्लेख करितो. बादरायण मात्र त्याच अर्थी बऱ्याच ठिकाणी 'श्रुत' किंवा श्रुति हा शब्द योजितो.

२. शां. भा. (पृ. २०) अतो भूतवस्तुपरो वेदभागो नास्तीति वचनं साहसमात्रम् ।

३. (पृ. ९९) परमपुरुषार्थतयाऽन्वयः समन्वयः परमपुरुषार्थभूतस्यैव ब्रह्मणः अभिधेयतयाऽन्वयात् । एवमेव समन्वितो ह्यौपनिषदः पदसमुदायः ॥

४. (पृ. १००) ... प्रवृत्तिनिवृत्त्यन्वयविरहिणः शास्त्रस्यानर्थक्यात् ।

अनुक्रमणिका

हे म्हणणे चुकीचे आहे. पूर्वपक्षामध्ये जरी मीमांसक असले तरी त्याबरोबर इतर (वेदान्त) मतांच्या प्रवर्तकांनाही पूर्वपक्षात गोवून त्यांचे निराकरण रामानुजांनी केले आहे.[1] पूर्वपक्षाचा उपसंहार करताना त्यांनी निर्देश केल्याप्रमाणे ब्रह्मजीवसंबंध, मोक्षाचे स्वरूप या बाबतही इतर वेदान्त्यांची मते खोडून काढिली आहेत.[2]

रामानुजांनी प्रपंच केलेल्या या पूर्वपक्षाचा विचार करता एक गोष्ट विशेषतः खटकते ती ही की या सूत्रात जो पूर्वपक्ष मांडावयाचा तो सूत्रकाराला अभिप्रेत असलेला पूर्वपक्ष असावयास हवा हे अवधान भाष्यात ठेवलेले नाही. ब्रह्माचे स्वरूप, जीवसंबंध इत्यादि गोष्टींचे विशिष्टाद्वैतमताप्रमाणे प्रतिपादन करण्याची इतर कित्येक स्थळे उपलब्ध असताना व इथे सूत्रकाराभिप्रेत पूर्वपक्षच मांडावयाचा असताना त्यात केवलाद्वैत वगैरे मतांचा अंतर्भाव कसा करून चालेल ? पहिल्यासूत्रात ब्रह्माचे स्वरूप वर्णन करिताना तेथे शांकरमताचे खंडन हे युक्त ठरेल कारण तेथे सूत्रकाराला सामान्य विचार अभिप्रेत आहे इथे मात्र तसे नाही.

२०. या ठिकाणी वेदांत ब्रह्म हे प्रतिपाद्य आहे की नाही या विषयींचा पूर्वपक्ष मांडावयाचा आहे. त्या ब्रह्माचे स्वरूप इत्यादि गोष्टी विचाराधीन नाहीतच. मग केवलाद्वैत भेदाभेदवाद वगैरे भविष्यकालीन मतांचा पूर्वपक्षात अंतर्भाव करून बादरायणांना पूर्वपक्षामध्ये या इतर मतांचा अंतर्भाव करावयाचा होता असा भास जो उत्पन्न होतो तो चुकीचा आहे. रामानुजांनी पूर्वपक्षात पूर्वमीमांसेचा पूर्वपक्ष म्हणून उल्लेख केलेला आहे. पण त्याच्या जोडीला इतर मतांचा अंतर्भाव करून बादरायणमताच्या पूर्वपक्षाची मांडणी बदलली आहे. फार झाले तर त्यांना सूत्रकाराभिप्रेत मत प्रथम प्रामुख्याने मांडून नंतर गौण स्वरूपात इतर मतांचा उल्लेख करिता आला असता. याप्रमाणे त्यांची पूर्वपक्षाची या सूत्रातील मांडणी अतिव्याप्ति दोषाने मुक्त अशी दिसून येते.

२१. एकप्रकारे या सदोष पूर्वपक्ष मांडणीची कबुलीच त्यांच्या सिद्धान्ताच्या मांडणीवरून[3] दिसून येते. वेदान्तवाक्ये प्रवृत्तिनिवृत्तिपर असली पाहिजेत हे

---

१. (पृ. १००-११४) शांकरमतखंडन : उदा० 'वाक्यार्थज्ञानमात्रात् बन्धनिवृत्त्यनुपपत्तेः (पृ. १०५), 'जीवन्मुक्तिरपि दूरोत्सारिता' (पृ. १०६), ज्ञानान्मोक्षश्चनिरस्तः (पृ. १०७) । भेदाभेदमतखंडनः– (पृ. १०९) इदं भेदाभेदोपपादनं निजसदननिहितहुतवहज्वालायते इति ।

२. (पृ. ११३) अतो वेदान्तवाक्यानां प्रवृत्तिनिवृत्ति ...... न सम्भवति ।

३. श्रीभाष्य– पृ. ११४–१५.

मीमांसकाचे मत निरनिराळ्या दृष्टान्तांनी कसे अनुचित आहे हे त्यांनी दाखविले आहे.[१] ध्यान किंवा भक्ती यांचे प्रतिपादन करण्याकरिता त्यांनी वेदान्तवाक्यांचे अर्थज्ञान झाल्यानंतर ध्यानस्वरूपाच्या क्रियेची आवश्यकता प्रतिपादन करणारे दोन दृष्टान्त घेतले आहेत.[२] या प्रकारे वेदान्तवाक्यांपासून ब्रह्माचे ज्ञान कसे होते हे त्यांनी सिद्धान्ताच्या मांडणीत वर्णिले आहे.

याप्रमाणे पूर्वपक्ष हा वेदान्तवाक्यांचा अर्थ काय करावयाचा, त्या वेदान्तवाक्यांमध्ये ब्रह्म प्रतिपाद्य आहे की नाही या विचारापुरता सीमित आहे हे मान्य करून म्हणजे पर्यायाने तो मीमांसकांपुरताच मर्यादित आहे हे मान्य करून त्यांनी केवलाद्वैत – भेदाभेद इत्यादि मते ओढून ताणून का पूर्वपक्षात आणली असावीत ते कळत नाही.[३]

२२. निम्बार्कांच्या मताप्रमाणे वेदान्तवाक्ये ही अर्थवादवाक्ये मानणारा मीमांसकपक्ष हाच पूर्वपक्ष आहे.[४] या अर्थवादवाक्यांचे प्रयोजन म्हणजे विधिवाक्यांचे समर्थन.[५] या पक्षाचे खंडन करताना त्यांनी प्रामुख्याने हाच मुद्दा मांडला आहे. ब्रह्म हे ज्ञानस्वरूप आहे मीमांसकांचा कर्मावर कटाक्ष आहे. म्हणून खंडनात त्यांनी संक्षेपाने हे दाखविले आहे की वेदान्तवाक्यांच्या समन्वयाप्रमाणे ब्रह्म हेच प्रतिपाद्य आहे. ब्रह्माला गौणस्वरूप देता येणार नाही. व त्याचप्रमाणे वेदवाक्यांचा समन्वय कर्मपर आहे असेही प्रतिपादिता येणार नाही.[६]

---

१. .... वेदान्तवाक्यगणः प्रवृत्तिनिवृत्तिपरताविरहात् न प्रयोजनपर्यवसायीति ब्रुवाणो राजकुलवासिनः पुरुषस्य कौलेयककुलाननुप्रवेशेन प्रयोजनशून्यतां ब्रूते ।

२. १) स्ववेश्मनि निधिरस्तीति वाक्येन निधिसद्भावं ज्ञात्वा तृप्तः सन्
   २) पिताते ... पुरवरे 'तिष्ठति' । 'अहं तावत् ... मत्पिता सर्वसंपद्-समृद्धः । व पृ. ११४ ... पश्चात्तदुपादाने च प्रयतते । पृ. ११५ .. पश्चात्तदुपादाने प्रयतते, पश्चात्तावुभौ संगच्छेते ।

३. विशेषतः पहा :– 'प्रवृत्तिनिवृत्तिपरताविरहात्'
   'प्रवृत्तिनिवृत्तिनिष्ठं तु'

४. भाष्य (पृ. १०) समस्तस्य वेदस्य क्रियापरत्वेन तद्भिन्नविषयकाणां वेदान्तवाक्यानामप्यर्थवादवाक्यानां ...

५. तत्प्राशस्त्यप्रतिपादन. ....

६. (पृ. १०, ११) शास्त्रप्रमाणकं ब्रह्मैव न कर्मादि । ... तत्र वेदस्य समन्वयात् । न च कर्मणि तत्समन्वयः ... क्रत्वङ्गं ब्रह्मेति बालभाषितम् ।

अर्थात् त्यांच्या मताप्रमाणे ब्रह्म म्हणजेच भगवान् वासुदेव हेही नमूद करून ठेवण्यात ते चुकले नाहीत.[१]

मध्वांच्या मते 'अन्वय' या शब्दावरून सूचित होणाऱ्या तर्काप्रमाणे[२] ब्रह्म हेच शास्त्रप्रतिपाद्य आहे व ब्रह्म म्हणजेच विष्णु.[३] त्यांच्या दृष्टीने विष्णू हे ब्रह्म न मानणारा तो पूर्वपक्ष.[४]

२३. वल्लभांच्या मताप्रमाणे सूत्र व पूर्वपक्ष यांचा अर्थ वेगळा करण्यात आला आहे. सूत्राचा अर्थ ब्रह्म हेच समवायिकारण आहे असा घ्यावयाचा. कारण श्रुतिवाक्यांचा तसा अर्थ आहे.[५] इतर भाष्यकारांनी ब्रह्माचे शास्त्रयोनित्व न मानणारा तो पूर्वपक्ष असे जे प्रतिपादन केले आहे ते त्यांना मान्य नाही.[६] त्यांचा युक्तिवाद असा:–

ब्रह्म हे जिज्ञास्य आहे असे बादरायणांनी प्रतिपादन केल्यानंतर त्यावर जैमिनींनी आक्षेप घेऊन कर्माचे श्रेष्ठत्व सांगण्याचा प्रश्नच येत नाही. बादरायण हे जैमिनीचे 'गुरु' असल्याने बादरायणमतावर जैमिनीने आक्षेप घेणे संभवतच

---

१. तस्मात् . . . भगवान् वासुदेवो विश्वात्मैव जिज्ञासाविषयः ।
तत्रैव सर्वं शास्त्रं समन्वेति इति औपनिषदानां सिद्धान्तः ।

२. (मध्वभाष्य पृ. ३८.९) 'समन्वयात्' याचा अर्थ 'अन्वयात्' असा करून अन्वयशब्दाने पुढील श्लोकातील तर्कपद्धतीचा अवलंब केला आहे असे ते मानतात.
"उपक्रमोपसंहारौ अभ्यासोऽपूर्वता फलम् ।
अर्थवादोपपत्ती च लिङ्गं तात्पर्यनिर्णये ॥"

३. [मध्वभाष्य (पृ. ४२) तस्मादुपक्रमादिवशात् विष्णुरेव . . . . . सिद्धम् । तत्त्वप्रकाशिका]

४. तत्त्वप्रकाशिका :– रुद्रादीनामपि कारणत्वेन शास्त्रयोनित्वमिति पूर्वः-पक्षः ।

५. अणुभाष्य– (पृ. १४०–१) तद् ब्रह्मैव समवायिकारणम् । कुतः । समन्वयात् सम्यगनुवृत्तत्वात् । (पृ. १५१) तस्माद् ब्रह्मण एव समवायित्वम् । . . . (पृ. १९४–५) तस्मात् समवायिकारणत्वमेवा-नेन सूत्रेण सिद्धम् ।

६. अणुभाष्य (पृ. १६६) केचिदत्र शास्त्रयोनित्वपूर्वपक्षनिराकरणाय तत्तु समन्वयादिति योजयन्ति । तत् पूर्वपक्षसिद्धान्तयोर्द्वयोरपि असंगतत्वात् उपेक्ष्यम् ।

नाही. शिवाय धर्म किंवा ब्रह्म यांचे अनुक्रमे जैमिनि व बादरायण यांनी आपल्या सूत्रांत प्रतिपादन केले आहे हे म्हणणेही सयुक्तिक नाही. कारण धर्म व ब्रह्म हे दोन्ही अर्थ 'अलौकिक' असल्याने त्यांचे प्रतिपादन (लौकिक अशा) जैमिनि किंवा बादरायण यांच्या सूत्रांच्या द्वारे होऊच शकत नाही. तर त्याकरिता अलौकिक असे मानले गेलेले जे वेद त्यांच्या द्वारेच हे प्रतिपादन होऊ शकेल.[1] वेदांच्या आधारे फक्त आपल्या पक्षाचे समर्थन करणारे पूर्वमीमांसक व वेदान्ती या दोघांना वेदांचा अर्थ कळला नाही असा त्यांचा दावा आहे.[2]

२४. तर मग पूर्वपक्ष कोणता असे विचारल्यास त्यांचे म्हणणे असे की उपनिषदांमध्ये ब्रह्माच्या संसारी व असंसारी अशा दोन्ही विरुद्ध धर्मांचा उल्लेख येतो व त्यातल्या संसारी धर्मांचा बाध होतो असे मानून निर्गुण स्वरूपाचा स्वीकार केला जातो. असा स्वीकार करावयाचा की नाही हा पक्ष उपस्थित झाला असता त्याला उत्तर असे की ब्रह्मामध्ये दोन्ही तऱ्हेच्या धर्मांचा समन्वय मानणे हे युक्त असल्याने या दोन्ही तऱ्हेच्या वेदान्तवाक्यांच्या समन्वयाने ब्रह्माचे ज्ञान होते असाच या सूत्राचा अर्थ समजला पाहिजे.[3] त्यांनी केवलाद्वैत-मतांतील अविद्येचा उल्लेख करून त्या मताचे विवेचन हे वेदांवर स्वकपोलकल्पित अर्थ लादणारे असे महासाहसिक होत अशा कठोर शब्दात त्यांचा धिक्कार केला आहे.[4]

---

१. अणुभाष्य (पृ. १७४–५) तथाहि । जैमिनिर्धर्मजिज्ञासामेव प्रतिज्ञाय तत्प्रतिपादकस्य पूर्वकाण्डस्य समन्वयमाह ।...... न च सर्वस्मिन् वेदे धर्म एव जिज्ञास्यः । तद्गुरुणैव व्यासेन ब्रह्मजिज्ञासायाः प्रतिज्ञातत्वात् संदेहमात्रवारकत्वाज्जिज्ञासयोः । न त्वलौकिकार्थसाधकत्वम् । तथा सति वेदानामन्याधीनत्वेनाप्रामाण्यं स्याद् वेदजिज्ञासा इत्येव उक्तं स्यात् ।

२. (पृ. १८५–६) तस्मात्पूर्वमीमांसानभिज्ञाः क्रियापरत्वं सर्वस्यापि वेदस्य वदन्तो मूर्खा एव । उत्तरवादिनोऽपि पूर्वाज्ञानमङ्गीकृत्य पूर्वानुपयोगित्वं ब्रह्मज्ञानस्य वदन्तो वेदानभिज्ञा एव ।

३. (पृ. १९८) नन्वेवं निःसंदिग्धत्वात्कथं सूत्रप्रवृत्तिः ।...... तत्र स्वरूपापेक्षया कार्यस्य गौणत्वात्, प्रपञ्चरूपप्रतिपादकानामेव (बाधः) कश्चित् कल्पयेत् । तथा च अस्थूलादिगुणयुक्त एवाविक्रियमाण एव आत्मानं करोति इति वेदान्तार्थः संगतो भवति । विरुद्धसर्वधर्माश्रयत्वं तु ब्रह्मणो भूषणाय ।

४. (पृ. २०३). न। पुरुषार्थस्य शास्त्रार्थस्य वा स्वरूपं शास्त्रैकसमधिगम्यं न स्वबुद्धिपरिकल्पितम् । अतः स्वबुद्ध्या शास्त्रार्थं परिकल्प्य तत्र वेदं योजयन्तो महासाहसिकाः सद्भिरुपेक्ष्याः ।

२५ वल्लभाचार्यांचे हे विवेचन पाहिल्यास असे सहज दिसून येईल की त्यांनी ज्या 'असंगतत्वा' चा इतर भाष्यकारांवर आरोप केला आहे (पृ. ९५ तळटीप नं. ६) त्याच दोषाने युक्त असे हे त्यांचे विवेचन दिसते.

कारण या सूत्रातील सूत्रकाराला अभिप्रेत असलेल्या पूर्वपक्षाचे विवेचन करावयाचे आहे. बादरायणाला अभिप्रेत पूर्वपक्ष कोणता असावा त्याचे वर जे विवेचन केले आहे त्यावरून दिसून येईल की तो पूर्वपक्ष पूर्वमीमांसा हाच असला पाहिजे. वल्लभांच्या मते जो पूर्वपक्ष आहे तो तर केवलाद्वैत मताचा आहे. व बादरायणांच्या डोळ्यापुढे केवलाद्वैत मत हा पूर्वपक्ष होता ही गोष्ट सुतराम् संभवत नाही. शांकरमतावर (पृ. ९६ तळटीप ४) त्यांनी या जागी केलेली आगपाखड ही मुळीच समुचित नाही. एकतर शंकरांनी प्रतिपादिलेल्या माया-तत्त्वाचा येथे प्रत्यक्ष संबंध येत नाही. कारण त्यांनी ज्या उपनिषद्वाक्यांचा उल्लेख केला आहे ती निरनिराळ्या उपनिषदांतील असून ब्रह्माचे स्वरूप वर्णन करणारी आहेत. व त्यावरून ब्रह्म हे मीमांसकांनी सांगितल्याप्रमाणे गौण मानता येत नाही तर ते प्राधान्याने वेदप्रतिपाद्य आहे एवढा पक्ष फक्त शंकरांनी अतिशय कौशल्याने प्रतिपादन केला आहे.

वल्लभांनी एका गोष्टीचे मात्र सुयोग्य प्रतिपादन केले आहे वेदामध्ये फक्त 'धर्म' च प्रतिपाद्य विषय असू शकत नाही, तर ब्रह्मही तेवढेच प्रतिपाद्य असू शकते ही सर्वमान्य होणारी गोष्ट आहे. अर्थात् त्यांनी जैमिनीचे मत ज्या तऱ्हेने मांडले आहे त्या तऱ्हेने जैमिनिसूत्रात प्रतिपादिलेले नाही. (पृ. ८७ तळटीप ३) ज्या तऱ्हेने उपनिषदांचा समन्वय 'ब्रह्म' विषयक आहे असे बादरायणांनी प्रतिपादन केले आहे, त्याप्रमाणे पूर्वकाण्डाचा (ब्राह्मणे) समन्वय 'धर्म' विषयक आहे अशा शब्दात जैमिनीचे प्रतिपादन नाही. पण वेदात धर्म व ब्रह्म या दोहोंचे विवेचन असू शकेल हा वल्लभांचा अभिप्राय सर्वमान्य होण्यासारखा आहे. पण ज्या तऱ्हेने पूर्वमीमांसक व उत्तरमीमांसक या दोहोंना त्यांनी धारेवर धरले आहे ती तऱ्हा योग्य वाटत नाही. दोन्ही मीमांसांची मते मान्य न करतांही त्यांचे खंडन करिताना त्यांना वेदांचा अर्थ समजला नाही ही त्यांची संभावना न पटणारी अतिशयोक्ति वाटते. तिचे समर्थन करताच येणार नाही.

२६. शिवाय सूत्राचा अर्थ करितानाही त्यांना थोडीशी ओढाताण करावी लागली आहे. चौथ्या सूत्रात 'तत्' व 'तु' या शब्दानंतर त्यांना अभिप्रेत असलेल्या अर्थाच्या पुष्टीकरिता त्यांना 'समवायिकारणम्' हा शब्द घालणे भाग

पडले आहे. वास्तविक ब्रह्म हे समवायिकारण आहे हा सिद्धान्त विवेचन करण्याचे हे स्थळ नव्हे. शिवाय पुढे दुसऱ्या अध्यायांत त्याचे विवेचन आल्याने येथे तेवढ्याकरिता मुद्दाम एक शब्द घालून तो अर्थ साधण्याची जरूरी नाही. पहिल्या तीन सूत्रांच्या विवेचनावरून तर हा अर्थ इतर भाष्यकारांच्या मतांपेक्षा अधिक स्वकपोलकल्पित वाटतो. वेदान्तसूत्रांच्या पहिल्या अध्यायाच्या चारी पादांत ब्रह्मविषयक वेदान्त-वाक्यांचे विवेचन यावयाचे असल्यामुळे व ब्रह्माचे स्वरूप त्या वाक्यांवरून निश्चित करण्यास भरपूर वाव पुढे असता या चौथ्या सूत्रांत त्या ब्रह्मस्वरूपाबद्दलची एक गोष्ट — की ते समवायिकारण आहे — सांगितली असणे हे मुळीच संभाव्य वाटत नाही. शिवाय त्यांनी प्रतिपादिलेला केवलाद्वैत हा पूर्वपक्ष बादरायणांना अभिप्रेत असूच शकत नाही — कारण त्यांच्या काळी ते मत अस्तित्वात नव्हतेच — हा भाग वेगळाच. म्हणून चौथ्यासूत्रांतील पूर्वपक्षाबद्दल वल्लभाचे विवेचन मुळीच ग्राह्य वाटत नाही.

२१. वल्लभाच्या मताच्या प्रतिपादनाचे अर्थात् कारण असे दिसते :

त्यांनी दोन व तीन ही सूत्रे एकच करून जे दुसरे सूत्र मानले आहे त्या सूत्राच्या विवेचनांत ब्रह्माचे स्वरूप काय या विषयाचे त्यांनी बऱ्याच विस्ताराने विवेचन केले आहे. त्यामुळे या सूत्रांत ब्रह्माबद्दल काहीतरी दुसऱ्या मुद्याचे विवेचन असले पाहिजे ही भूमिका घेणे त्यांना क्रमप्राप्तच होते व तेवढ्याकरिता मुळांत सूत्रकाराला अनभिप्रेत असा 'समवायिकारणं' हा शब्द घालून अर्थ करणे त्यांना भाग पडले. वास्तविक मागल्यासूत्रात 'शास्त्र' किंवा 'वेद' यांचा उल्लेख करून या सूत्रात 'समन्वय' सांगितल्यामुळे हा समन्वय वेदाच्या कुठल्या भागाचा, पूर्वमीमांसक त्यांची विचारपद्धती वेदाधिष्ठित आहे असे म्हणतात त्यांना कुठला समन्वय अभिप्रेत आहे, वेदान्ती 'समन्वय' म्हणतात त्यांना कुठला 'समन्वय' अभिप्रेत आहे वगैरे चर्चा या सूत्राच्या भाष्यात यावयास हवी. पण वल्लभांनी ही चर्चा[1] तिसऱ्यासूत्रातील 'शास्त्र' शब्दाचे विवेचन करताना घेऊन टाकिल्यामुळे या सूत्रातील भाष्यात ती घेण्यास अवकाश उरला नाही.

मीमांसकांची भूमिका वेदात फक्त प्रामुख्याने धर्माचे विवेचन आहे, धर्म किंवा कर्माव्यतिरिक्त बाकी सर्व गोष्टी गौण आहेत अशी असल्यामुळे व वेदांताची भूमिका ब्रह्म हेच प्रधान अशी असल्यामुळे ज्यावेळी हे दोन्ही विचारपंथ वेदांचे सारखेच प्रामाण्य मानतात व प्रतिपादितात त्यावेळी वेदान्त्याच्या भूमिकेवर आक्षेप प्रामुख्याने मीमांसकांचाच असावयाचा व त्याचाच विचार चौथ्यासूत्राच्या

१. अणुभाष्य : (पृ. ११४–२०).

विवेचनात झाला पाहिजे व त्या दृष्टीने समन्वय शब्दाचा अर्थ कसा व का लावावयाचा याचे सांगोपांग विवेचन, म्हणजेच मीमांसा व वेदान्त यांच्या वेदाधिष्ठानाच्या भूमिकेवरून परस्पर संबंधाचे वैचारिक स्वरूप चौथ्या सूत्रावरील भाष्यात येणे क्रमप्राप्त होते.

वल्लभांनी ही चर्चा तिसऱ्या सूत्राच्या विवरणात अशी घेतली आहे :-

सर्वच वेदात ब्रह्माची चर्चा नाही.[1] मीमांसकांची भूमिका सर्वांनी मानली (वेदात केवळ धर्माचे प्रतिपादन आहे ही) तर वेदान्त मत अप्रमाण ठरेल. यास्तव दोन्ही मीमांसांनी मानलेल्या वेदप्रामाण्याचे यथार्थ ज्ञान करून घेतले पाहिजे.[2]

वेद प्रमाण आहे. मग वेदान्त म्हणजे वेद आहे की नाही ?[3] वेदाची व्याख्या तो मन्त्रब्राह्मणात्मक आहे अशी मीमांसक करतात व वेदान्ताचा अंतर्भाव त्यात होऊ शकणार नाही[4] व मग वेदान्त हा वेदाचा शुष्क (निरर्थक), निष्फल असा भाग मानावा असे मीमांसामत दिसते.[5]

या आक्षेपास वल्लभांचे उत्तर असे—

धर्म व ब्रह्म हे दोन्ही सारखेच वेदप्रतिपाद्य आहेत. व दोहोंच्या बाबतीत वेदांचे प्रामाण्य सारखेच समजावयाचे.[6] जरी वेदान्तवाक्ये (मीमांसकांच्या निकषाप्रमाणे) विधिपर नसली तरी त्यांच्या ज्ञानाचे निश्चित फल (मोक्ष)

---

१. ,, (पृ. ११४) न सर्वो वेदो ब्रह्मणो जगत्कर्तृत्वे मानम् ।

२. ,, ,, मीमांसायाः संदेहनिवारकत्वेऽपि एकांशस्याप्रामाण्यं स्यात् । उभयसमर्थने शास्त्रवैफल्यं वा । ..... बाधितार्थवचनं वेदे नास्ति इत्यवोचाम ।

३. ,, किंच वेदान्ताः किं वेदशेषा वेदा वा ।

४. (पृ. ११५) मन्त्रब्राह्मणत्वाभावाच्च ।

५. (,,) तस्माद् वेदोपरा वेदान्ता इति (स्यात्) ।

६. ,, ,, प्रमाणं च सर्वोऽपि वेदः स्वार्थे । स च न यज्ञश्चेद् ब्रह्म भवतु । न चैतावता अवेदत्वम् ।

(पृ. ११७) तस्माद् ब्रह्मापि प्रतिपादयन्तो वेदान्ता वेदत्वं न व्यभिचरन्ति मन्त्रब्राह्मणरूपत्वं चोत्पश्यामः ।

असल्याने ती प्रमाण मानावयाची.[1] उभयविध वाक्यांच्या एकत्र प्रामाण्याबद्दल वल्लभांची तडतोड अशी : विधि सांगणारी किंवा न सांगणारी या दोन्ही तऱ्हेच्या वाक्यांचे आपापल्या क्षेत्रात प्रामाण्य सारखेच मानले पाहिजे. ज्यावेळी विधिवाक्ये प्रधान त्यावेळी इतर (म्हणजे ब्रह्मपर) वाक्ये गौण व ब्रह्मपर वाक्ये प्रधान त्यावेळी विधिपर वाक्ये गौण असा परस्पर प्रधानगौणभाव मानला म्हणजे सर्वच वेदाचे सारखेच प्रामाण्य अबाधित राहील.[2]

२८. वरील तऱ्हेचे विवेचन करून वल्लभांनी चौथ्या सूत्रात मीमांसा हा पूर्वपक्ष मानण्याचे टाळिले आहे. वेदप्रामाण्याची सारखीच भूमिका घेऊन मीमांसकांना पूर्वकाण्डप्रामाण्य व वेदान्त्याना उत्तरकाण्डप्रामाण्य अशी विभागणी करणे हे कदाचित दोन्ही परस्परविरुद्ध मतप्रतिपादन करणाऱ्या पक्षात तडजोड घडवून आणण्याचे कार्य करू शकेल. पण ही भूमिका मीमांसकांना मान्य आहे का? सामान्यतः ही भूमिका मीमांसकांना मान्य होण्यासारखी नाहीच. मग चौथ्या सूत्रात जो त्यांचा पूर्वपक्ष त्याची चर्चा करून त्यांना यथायोग्य उत्तर देणे हे जरूरीचे ठरत नाही काय ?

वल्लभांनी या भूमिकेवरून विचार न करिता एकतऱ्हेने मीमांसकांवर तडजोड लादण्याची जी भूमिका घेतली त्यामुळे त्यांच्या भाष्यात चौथ्या सूत्रातील पूर्वपक्षाचे सम्यक् विवेचन येऊ शकले नाही.

२९. पहिल्या तीन सूत्रातील विवेचनावरून चौथ्या सूत्रात अभिप्रेत असलेल्या पूर्वपक्षाची निःसंदिग्ध भूमिका अशी दिसते :–

वेदान्त्याप्रमाणेच शास्त्राचे स्वतःप्रामाण्य मानणारा तो असला पाहिजे. त्या शास्त्राचे स्वरूप विधिपर असले पाहिजे कारण फक्त त्यांनाच प्रामाण्य मानता येईल. (जे वस्तुवादी विभागाला मानता येणार नाही). हे प्रामाण्य मानल्यानंतर अर्थातच वेदान्तवाक्यांना गौणत्व दिले पाहिजे. फार झाले तर वेदान्तवाक्ये कोणत्यातरी (ज्ञान किंवा उपासना) विधिवाक्याच्या समर्थनार्थ आहेत असे मानावयाचे.

---

१. (पृ. ११९) यद्यपि न विधीयते, तथापि तादृशमेव ज्ञानं फलायेति युक्तं उत्पश्यामः ।

२. (१२०) काण्डद्वयस्यान्योन्योपकारित्वाय साधारणग्रहणम् । यदेव विद्यया करोति (४.१.१८) इत्यादिना पूर्वशेषत्वं सर्वस्य ।' 'तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति' इत्यादिना सर्वस्य उत्तरशेषत्वम् ।

पूर्वपक्षाची ही भूमिका शंकराचार्यांनी यथार्थपणे मांडली आहे. व तदनुषंगाने उपस्थित होणाऱ्या इतर मुद्यांचा सविस्तर ऊहापोह चौथ्या सूत्रावरील भाष्यात केला आहे. निम्बार्कांनी फक्त महत्त्व ब्रह्माला आहे, कर्माला नाही अशा संक्षिप्त तऱ्हेने त्याचा उल्लेख केला आहे.

इतर सर्व भाष्यकारांच्या विवेचनाच्या तुलनेने आवश्यक त्या सर्व गोष्टींची सविस्तर चर्चा फक्त शंकराचार्यांच्या भाष्यात सापडते. बादरायणसूत्रांना हीच भूमिका अभिप्रेत आहे हे आपण वर पाहिलेच आहे. सगळ्याच वेदान्तसूत्रांचे शंकरांचे विवेचन यथोचित असेल किंवा नसेल, पण या सूत्राच्या विवेचनाच्या बाबतीत मात्र शंकरांच्या विवेचनाएवढे सुयोग्य व सविस्तर विवेचन दुसऱ्या कोणत्याही भाष्यात सापडत नाही हे मात्र खरे !

या विवेचनाचे स्थूल स्वरूप असे :–

३०. प्रथमच शंकरांनी ब्रह्मविषयक वेदान्तशास्त्राचा सिद्धान्त प्रतिपादन केला आहे,[१] तेव्हा तिसऱ्या सूक्तातील 'शास्त्र' शब्दाचा अर्थ वेदान्त किंवा उपनिषदे एवढाच आहे हे प्रथमच सांगितले. ज्या शास्त्राचा समन्वय 'ब्रह्म' विषयक आहे ते शास्त्र किंवा वेद म्हणजे वेदान्त (उपनिषदेच) होत याबद्दल शंका असण्याचे कारण नाही. आणि ही सर्वच उपनिषदे तात्पर्याने ब्रह्मासंबंधी आहेत हे स्पष्ट आहे.[२] या प्रारंभिक विवेचनावरून हे स्पष्ट होते की या वेदान्ताच्या भूमिकेला जो विरोध करितो (व त्याबरोबरच ज्याला वेद-शास्त्रप्रामाण्य मान्य आहे) तो पूर्वपक्ष (सूत्रात 'तु' या शब्दाने सुचविलेला). हा पूर्वपक्ष फक्त मीमांसाच असू शकतो. कारण वेदाधिष्ठित धर्माला प्रामाण्य मानल्यामुळे त्याला ब्रह्म किंवा ज्ञान यांच्या वेदाधिष्ठितत्वाची भूमिका साहजिकच अमान्य आहे.

यास्तव शांकरभाष्यात या मीमांसापूर्वपक्षाची संपूर्ण व सविस्तर भूमिका मांडून तिचे खंडन करण्यात आले आहे.

३१. शंकरांच्या भाष्याप्रमाणे पूर्वपक्षाची भूमिका अशी की केवळ कर्मालाच प्रामाण्य असल्यामुळे ब्रह्म हे वेदप्रतिपाद्य आहे (प्रामुख्याने) असे मानता येणार नाही[३] म्हणजे वेदान्तभाग हा विधिपर नसल्याने तो प्रमाण धरता

१. शां. भा. (१·१·४ पृ. ११) तत् (ब्रह्म) ...... वेदान्तशास्त्रादेवावगम्यते ।

२. शां. भा. (पृ. ११) सर्वेषु हि वेदान्तेषु वाक्यानि तात्पर्येण ...

३. „ (पृ. १०) कथं पुनर्ब्रह्मणः शास्त्रप्रमाणकत्वम् ...

येणार नाही.[१] फार झाले तर क्रियेचा कर्ता किंवा देवता यांच्यासंबंधी प्रतिपादनाने त्यांचे 'क्रियार्थत्व' मानता येईल.[२] किंवा आत्मज्ञानासंबंधी एकादी उपासना (म्हणजे क्रिया) त्या ब्रह्मप्रतिपादक वाक्यात आहे असे मानता येईल.[३]

पण काही झाले तरी[४] वेदामध्ये ब्रह्मासारख्या अक्रियार्थ असलेल्या 'वस्तुस्वरूपाचे' विवेचन आहे हे मानता येणार नाही. कारण ब्रह्म तसे असल्यास त्या ब्रह्माचे ज्ञान प्रत्यक्षादि प्रमाणांनी होऊ शकेल. मग ते समजण्यास 'वेद' किंवा 'शब्द' या प्रमाणाची आवश्यकता राहणार नाही. विधि हे वेदांशिवाय इतर कोणत्याही प्रमाणांनी समजूच शकत नाहीत तेव्हा त्यांचे शब्दप्रामाण्य वादातीत आहे. ब्रह्माचे तसे नाही (असे मीमांसक मानतात). शिवाय ब्रह्म हे वस्तुस्वरूप असल्याने त्याबाबत " विधि'ची कल्पना करताच येणार नाही.[५]

मीमांसकांनी 'धर्म' किंवा 'कर्म' याच्या स्वरूपाबद्दल जो सिद्धांत मांडिला आहे व ज्याबद्दल विधि पूर्वकाण्डात सापडतात त्यामुळे वेदांत इतर काही महत्त्वाच्या विषयाचे प्रतिपादन केले असेल ही कल्पनाच त्यांना अमान्य आहे. धर्म वेदाधिष्ठित आहे एवढीच त्यांची भूमिका नसून जवळजवळ वेद म्हणजेच धर्म असे त्यांचे समीकरण बनले आहे. या त्यांच्या भूमिकेचे ब्रह्मसंबंधी भूमिकेच्या आधारे शंकराचार्यांना खंडन करावयाचे आहे.

३२. तदर्थ त्यांनी प्रथमच असा सिद्धान्त मांडिला की ज्या अर्थाने मीमांसक धर्म वेदप्रतिपाद्य मानतात त्याच अर्थाने ब्रह्महो वेदप्रतिपाद्य आहे.[६] व शिवाय त्याचे स्वरूप जरी निश्चित असले तरी त्याचे ज्ञान इतर कोणत्याही प्रमाणाने

---

१. ,, ,, अतो वेदान्तामानर्थक्यम्, अक्रियार्थत्वात् ।

२. ,, ,, कर्तृदेवतादिप्रकाशनार्थत्वेन वा क्रियाविधिशेषत्वम् ।

३. ,, उपासनादिक्रियान्तविधानार्थत्वं वा ।

४. ,, तत्प्रतिपादने च हेयोपादेयरहिते पुरुषार्थाभावात् ।
= न क्वचिदपि विधिसंस्पर्शमन्तरेण अर्थवत्ता दृष्टोपपन्ना वा ।

५. ,, (पृ॰ ११) न च परिनिष्ठिते वस्तुस्वरूपे विधिः संभवति । क्रियाविषयत्वाद् विधेः ।

६. ,, ... तद्गतानां पदानां ब्रह्मस्वरूपविषये निश्चिते समन्वये ... ब्रह्मात्मभावस्य शास्त्रमन्तरेणानवगम्यमानत्वात् ।
तसेच, तळटीप ११ शां. भा. २.१.६

होऊ शकत नाही.[1] व म्हणूनच ब्रह्माचे इतर कशाच्याही तुलनेने गौणत्व मानता येत नाही.[2] शिवाय त्याचे स्वतंत्र व श्रेष्ठ फल (मोक्ष) असल्याने त्याचे महत्त्व अबाधितच ठरते.[3]

जरी याप्रकारे मीमांसकांच्या मुख्य भूमिकेला उत्तर मिळाले तरी शंकराचार्यांनी अधिक खोलवर जाऊन मीमांसकांच्या ब्रह्मसंबंधी येणाऱ्या सर्व आक्षेपांचा विचार करण्याचे ठरविले आहे. व तो विचार करण्याचे हेच उत्कृष्ट स्थान आहे. वेदान्तसूत्रात पुढे उपनिषदांच्या आधारे वेदान्तसिद्धान्तांचा सांगोपांग ऊहापोह व्हावयाचा आहे. इतर तर्कमूल विचारसरणींचा समाचार घेतला जावयाचा आहे. पण मीमांसकाच्या भूमिकेला येथेच उत्तर देणे प्राप्त आहे. इतर विचारपद्धती तर्कमूल असल्याने त्यांचा स्वतंत्र विचार करता येतो व ब्रह्म हे श्रुतिमूल असल्याने श्रुतींच्या आधारे ब्रह्मस्वरूपाचे समर्थन करता येते. पण श्रुतींच्या आधाराबद्दल मीमांसकांनी वेदान्तासारखीच भूमिका घेतल्याने खरा श्रुतींचा आधार वेदान्ताला कसा घेता येतो हे दाखविणे आवश्यक झाले आहे.

वेदाच्या क्रियार्थत्वाचा जो मुख्य सिद्धान्त मीमांसकांनी मांडिला.[4] त्याचे तर्कसंगत असे स्पष्टीकरण करून इतर प्रमेये प्रतिपादन केली व 'कर्मा'च्या तुलनेने इतर सर्वांचे गौणत्व दाखवून दिले त्या सर्व विचारांचा सम्यक् ऊहापोह करणे आवश्यक होते. त्याचबरोबर वेदान्त हा मीमांसाशास्त्राचा एक भाग असू शकेल काय, की, वेदान्त हे स्वतंत्र वेदमूलक असे शास्त्र असले पाहिजे या सर्व गोष्टी विचारात घेऊन वेदान्ताच्या भूमिकेचे सर्वंकष समर्थन करावयास हवे होते. व शंकरांनी आपल्या चौथ्या सूत्रावरील भाष्यात याच कारणास्तव सर्व गोष्टींची सविस्तर चर्चा केली आहे.

आपल्या नेहमीच्या धाटणीने अत्यंत समर्पक अशा शब्दात मीमांसेचा सिद्धान्त मांडिला आहे व त्यानंतर मीमांसाकल्पनांचे अनौचित्य व वेदान्तकल्पनांचे श्रेष्ठत्व प्रतिपादून स्वतंत्र वेदान्तशास्त्राच्या सिद्धान्ताने समारोप केला आहे हे करताना ज्या वैशिष्ट्यपूर्ण शब्दांची मीमांसकांनी योजना केली, त्यांच्या

---

१. . . . न च परिनिष्ठितवस्तुस्वरूपत्वेऽपि प्रत्यक्षादिविषयत्वं ब्रह्मणः ।

२. ,, न तु तथा ब्रह्मणः उपासनाविधिशेषत्वं संभवति ।

३. ,, हेयोपादेयशून्यब्रह्मात्मावगमादेव सर्वक्लेशप्रहाणात् पुरुषार्थसिद्धेः ।

४. जै. सू० १·१·५ आम्नायस्य क्रियार्थत्वात् आनर्थक्यं अतदर्थानाम् ... तसेच शां. भा. पृ. ११२ प्रवृत्तिनिवृत्तिप्रयोजनपरत्वाच्छास्त्रस्य । . . . कार्यविधिप्रयुक्तस्यैव ब्रह्मणः प्रतिपाद्यमानत्वात् ।

आधारे ज्या चर्चापद्धतीचा अवलंब केला तिचाच अंगीकार करून मीमांसा-सिद्धान्तांच्या त्रुटींचे विवेचन केले आहे. मीमांसकांनी वेदाचा अर्थ कसा लावावा याबद्दल कित्येक बिनतोड नियम प्रतिपादन केले आहेत. त्यांच्या सर्वंकष स्वरूपामुळे वेद न मानणाऱ्या विचारपद्धतींना सुद्धा त्यांचा स्वीकार करावा लागला आहे. मीमांसेप्रमाणे वेदांचे अप्रतिहत प्रामाण्य मानणारी वेदान्त ही विचारसरणी असल्यामुळे तर शंकराचार्यांना त्या सर्व नियमांचे काटेकोरपणे पालन करूनच आपल्या सिद्धान्ताचे प्रतिपादन करावयाचे होते. व ते त्यांनी अत्यंत समर्थपणे केल्याचे आपणास दिसून येते. बादरायणांना 'तु' शब्द योजून ज्या पूर्वपक्षाची कल्पना केली होती ती कल्पना साकल्याने लक्षात घेऊन शंकराचार्यांनी आपल्या भाष्यात ही सर्व चर्चा अत्यंत प्रभावी अशा भाषेत व अतिशय तर्कसंगत अशा शैलीने मांडिली आहे.

३३ प्रथमच मीमांसकांचे मूलभूत गृहीततत्त्व जो धर्म व वेदान्ताचे मूलभूत गृहीततत्त्व जे ब्रह्म त्यांच्या ज्ञानापासून मिळणाऱ्या फलांमधील वैषम्य दाखविले आहे.[१] अर्थात् ही दोन्ही गृहीततत्त्वे श्रुतींच्या आधारे प्रतिपादिलेली असल्यामुळे त्यांच्या फलांचे विवेचनही श्रुतीच्या आधारेच केले आहे. त्या दोहोतील मुख्य फरक दाखविताना[२] मीमांसकांना अभिप्रेत फल हे शरीराशी संबंधित व अनित्य व वेदान्त्यांना अभिप्रेत फल अशरीरि व नित्य आहे असे दाखविले आहे. त्याच्या नित्यत्वाचे विवेचन करतांना[३] ते कार्यमूलक नाही हे दाखवून दिले आहे. जे जे कार्यमूलक असते ते अनित्यच असले पाहिजे असे तर्कसंगत कारण तेथे अभिप्रेत आहे. हे विवेचन करताना कार्यमूलत्वाच्या कल्पनेच्या चार वेगवेगळ्या प्रकारे दिसून

१. पृ. १३ कर्मब्रह्मविद्याफलयोर्वैलक्षण्यात् ।
...(कर्म श्रुतिस्मृतिसिद्धं धर्माख्यम् ।)

२. पृ. १४ अतएव अनुष्ठेयकर्मफलविलक्षणं मोक्षाख्यं अशरीरत्वं नित्यमिति सिद्धम् ।

उल्लेखिलेले श्रुतिसंदर्भ :– छान्दोग्योपनिषद् (७.१.३, ७.२६.२, ८.१२.१; १२.१. ; मुण्डकोपनिषद् (२.१.२ २.२.८ ३.२.९); काठकोप. (१.२.२१); बृहदारण्यकोप०– (१.४.१०; ४.२.४, ४.३.१५) तैत्तिरीयोप २.९.

३. पृ. १६ एवंभूतस्य ब्रह्मणस्तज्ज्ञानस्य च न कयाचिद्युक्त्या शक्यः कार्यानुप्रवेशः कल्पयितुम् ।

येणारा आविष्कार विचारात घेतला आहे.[१] ब्रह्म हे ज्ञानक्रियेचा विषय मानून ब्रह्म हेही धर्माच्या प्रकारेच क्रियासंबंधित मानता येईल या तर्कपद्धतीला श्रुतींच्या आधारेच समर्पक उत्तर दिले आहे.[२] यावर कदाचित् अशी शंका घेतली जाईल की याप्रमाणे पाहू लागल्यास ब्रह्म हे श्रुतीत किंवा शास्त्रांत सांगितले आहे की नाही असाच संशय उपस्थित होण्याचा संभव आहे. मग वेद किंवा शास्त्राचे प्रयोजन काय ? त्यावर केवलाद्वैत विचारसरणीप्रमाणे शास्त्राचे प्रयोजन स्पष्टपणे सांगितले आहे.[३] व त्यामुळे 'मोक्ष' या फलाबद्दल कर्मफलाप्रमाणे अनित्यत्वदोष कसा उत्पन्न होऊ शकत नाही हेही दाखविले आहे.

३४. मीमांसकप्रतिपादित 'धर्म' किंवा 'अपूर्वा'चा या मोक्षफलाशी सुतराम् संबंध नाही. मोक्ष हा केवळ ज्ञानस्वरूपच आहे आणि ज्ञान म्हणजे मानसी क्रियासुद्धा नाही हा स्पष्ट सिद्धान्त शंकरांनी मांडिला आहे.[४] मीमांसा व वेदान्त यांच्या मूलभूत धर्म व ब्रह्म या कल्पनांत कसे दोन ध्रुवांप्रमाणे अंतर आहे, दोहोंचे वर्णन करिताना कसा परस्परविरुद्ध अशा शब्दांचा उपयोग करावा लागतो, मोक्ष ब्रह्मात्मभाव स्वरूप असल्याने तेथे क्रियेचा सुतराम् संबंध कसा असू शकत नाही व वेदान्ताचे वैशिष्टचपूर्णत्व कशात आहे याबद्दल शंकरांनी सुंदर विवेचन केले आहे.[५]

---

१. पृ. १६ तस्मान्न संपदादिरूपं ब्रह्मात्मैकत्वविज्ञानम्। न संपद्रूपम्, न अध्यासरूपम्, न विशिष्टक्रियायोगनिमित्तम्, न कर्माङ्गसंस्काररूपम्।

२. पृ. १६ न च विदिक्रियाकर्मत्वेन कार्यानुप्रवेशो ब्रह्मणः। (केनोप. १.३) अन्यदेव विदितात् इति विदिक्रियाकर्मत्वप्रतिषेधात्।

३. पृ. १६ अविद्याकल्पितभेदनिवृत्तिपरत्वाच्छास्त्रस्य -------- अतोऽविद्याकल्पितसंसारित्वनिवर्तनेन नित्यमुक्तात्मस्वरूपसमर्पणान्न मोक्षस्यानित्यत्वदोषः। .... न उत्पाद्यः मोक्षः न विकार्यः, न आप्यः, न संस्कार्यः। तसेच, (पृ. १८) ज्ञानमेकं मुक्त्वा क्रियाया गन्धमात्रस्यापि अनुप्रवेशः इह नोपपद्यते।

४. ज्ञानं न मानसी क्रिया। वैलक्षण्यात्।

५. पृ. १८ ...... ज्ञानं कर्तुमकर्तुमन्यथाकर्तुमशक्यम्। केवलवस्तुतन्त्रमेव तत्। न चोदनातन्त्रम्। नापि पुरुषतन्त्रम्। (पृ. १९) ...... तद्विषये लिङादयः श्रूयमाणा अप्यनियोज्यविषयत्वात् कुण्ठी भवन्ति, उपलादिषु प्रयुक्तक्षुरतैक्ष्ण्यादिवत्; अहेयानुपादेयवस्तुविषयत्वात्।

...... (पृ. १९) अलंकारो ह्ययमस्माकं यद् ब्रह्मात्मावगतौ सत्यां सर्वकर्तव्यताहानिः, कृतकृत्यता चेति।

क्रियार्थत्वाचे समर्थन करण्याकरिता जर मीमांसक असे म्हणू लागतील की वेदांत केवळ भूतार्थ वस्तूचे विवेचन येऊ शकत नाही तर त्याला वेदान्ताचे उत्तर असे की वेदांत क्रियार्थ भाग आहे हे खरे, पण त्याचा संबंध फक्त कर्म किंवा धर्म यांच्याशीच आहे.[१] "तो फक्त वेदाचा एक भाग आहे. वेदात जे ब्रह्मप्रतिपादन आहे ते त्याने बाधित होऊ शकत नाही.[२] व म्हणून मीमांसकांचे प्रतिपादन चुकीचे आहे.

'भूतस्य भव्यार्थता' या न्यायाने मीमांसक जेव्हां धर्माच्या किंवा कर्माच्या श्रेष्ठत्वाचे प्रतिपादन करितात तेव्हा शंकराचार्यांनी एक बिनतोड प्रश्न करून त्यांचे खंडन केले आहे. जर 'भूत' वस्तूचे कशाकरिता का होईना पण मीमांसकांच्या मते प्रतिपादन होऊ शकते, तर कूटस्थ नित्य अशा (ब्रह्मासारख्या) भूत वस्तूचे प्रतिपादन वेदात कां[३] येऊ शकणार नाही ?

३५ जर मीमांसकांनी असे प्रतिपादिले की जे फळ असेल त्याने 'पुरुषार्थ' साधिला पाहिजे तर त्याला वेदान्ताचे समर्पक उत्तर असे की वेदान्ताचे उद्दिष्ट जे ब्रह्मात्मभावाचे ज्ञान त्यामुळे संसाराच्या बंधनांतून तो कायमचा मुक्त होतो हा पुरुषार्थ साधतो की नाही ?[४] ज्या तऱ्हेने ब्राह्मणग्रंथातील गोष्टींना 'अर्थवाद' असे म्हणता येते त्या तऱ्हेने उपनिषदांना अर्थवाद म्हणणे चूक होईल.[५] कारण ब्राह्मणग्रंथातील अर्थवादांनी स्वतंत्र पुरुषार्थ साधिला जात नसल्याने त्यांचे विधींच्या तुलनेने गौणत्व होऊ शकते. पण उपनिषदांतील ब्रह्मपर वाक्यांनी स्वतंत्र

---

१. पृ. २० यदपि शास्त्रतात्पर्यविदामनुक्रमणम् 'दृष्टो हि तस्यार्थः कर्माववोधनमित्येवमादि, तद् धर्मजिज्ञासाविषयत्वाद्विधिप्रतिषेधशास्त्राभिप्रायं द्रष्टव्यम् ।

२. पृ. १९ प्रवृत्तिनिवृत्तिविधितच्छेशव्यतिरेकेण केवलवस्तुवादी वेदभागो नास्तीति – तन्न औपनिषदस्य पुरुषस्यानन्यशेषत्वात् ।

पृ. २० अतो भूतवस्तुपरो वेदभागो नास्तीति वचनं साहसमात्रम् ।

३. पृ. २० ...... भूतं चेद् वस्तु उपदिशति भव्यार्थत्वेन, कूटस्थनित्यं भूतं नोपदिशति इति को हेतुः । नहि भूतमुपदिश्यमानं क्रिया भवति ।

४. पृ. २०.१ तदवगत्या मिथ्याज्ञानस्य संसारहेतोर्निवृत्तिः प्रयोजनं क्रियते इत्यविशिष्टमर्थवत्त्वं क्रियासाधनवस्तूपदेशेन ।

५. पृ. २१ तस्मात् पुरुषार्थानुपयोग्युपाख्यानादिभूतार्थवादविषयमानर्थक्याभिधानं द्रष्टव्यम् ।

पुरुषार्थ (मोक्ष) साधिला जातो. व या दृष्टीने उपनिषद् वाक्ये ही दुसऱ्या कोणत्याही वाक्याच्या दृष्टीने गौण ठरू शकत नाहीत.[१]

३६ मीमांसेच्या मुख्य मुख्य मुद्यांचे वैयर्थ्य प्रतिपादन करण्याकडे शंकरांच्या भाष्याचा रोख कसा आहे व इतर भाष्यकारांच्या तुलनेने मीमांसेच्या भूमिकेचा सर्वांगीण विचार करण्याकडे त्यांची कशी प्रवृत्ति आहे हे यावरुन दिसून यावे. याच हेतूने त्यांनी जैमिनीच्या सूत्रांचा व शाबरभाष्याचा उल्लेख या सूत्रावरील भाष्यात केला आहे.[२]

ज्या सूत्रांचा व भाष्यवाक्यांचा रोख श्रुतींचे प्रामाण्य व वेदवाक्याचे क्रियार्थत्व दाखविण्याकडे आहे त्यांचा उल्लेख प्रामुख्याने करण्याचे कारण हे की मीमांसेचा मुख्य विषय म्हणजे धर्म किंवा कर्म हाच आहे, वेदान्ताचा विषय अत्यंत भिन्न असल्यामुळे व त्याचे महत्त्व स्वतंत्रपणे प्रतिपादन केल्यामुळे, मीमांसेच्या वेदांच्या अर्थासंबंधी भूमिकेतील उणीव स्पष्टपणे लक्षात यावी. सर्वच भाष्यात आपल्या प्रतिपाद्यविषयाच्या समर्थनार्थ विविध श्रुतीतील संबंधित वाक्ये शंकराचार्यांनी कटाक्षाने दाखवून दिली आहेत. मीमांसेच्या भूमिकेचा विचार करतानाही आपल्या विषयाचे श्रुतिमूलत्व समर्थपणे दाखविण्यासाठी त्यानी निरनिराळ्या उपनिषदांचा मुक्तपणे उल्लेख केला आहे.[३]

---

१. पृ. १९ औपनिषदस्य पुरुषस्यानन्यशेषत्वात् ।

२. (पृ. १०, १२) जै. सू. १.२.१ आम्नायस्य क्रियार्थत्वादानर्थक्यं अतदर्थानाम् ।

(पृ. १०) ,, १.२.७ विधिना त्वेकवाक्यत्वात्स्तुत्यर्थेन विधीनां स्युः ।

(पृ. १२) ,, १.१.५ तस्य ज्ञानमुपदेशः ।

(,,) ,, १.१.२५ तद्भूतानां क्रियार्थेन समाम्नायः ।

(पृ. २३) ,, ४.१.१ अथातः क्रत्वर्थपुरुषार्थयोः जिज्ञासा ।

(पृ. १२) शाबरभाष्य १.१.१ दृष्टो हि तस्यार्थः कर्मावबोधनम् ।

(पृ. १२) चोदनेति क्रियायाः प्रवर्तकं वचनम् ।

३. ऐतरेयोपनिषद्– २.१.१.१ (पृ. ११) कठोप०– २.१४ (पृ. १४)
तैत्तिरीयोपनिषद्– २.९ (पृ. १५) प्रश्नोप०– ६.८ (पृ. १५)
केनोपनिषद्– १.३; १.४; २.३ (पृ. १६) । बृ. आ० उ० १.४.१०
(पृ. १५)

शंकरांच्या भाष्यात दिसून येणाऱ्या आणखी एका विशेषाचा उल्लेख करावयास हवा. ज्या पूर्वपक्षाचे खंडन करावयाचे असेल त्याच्या प्रतिपादनातील शब्दविशेषांचा मुक्तपणे उपयोग करून व त्याच्याच विचार व तर्कपद्धतीचा अवलंब करून त्या पक्षाचे वैयर्थ्य सिद्ध करावयाचे. मीमांसेच्या बाबतीतसुद्धा[१] शंकरांनी हेच केलेले दिसून येईल.

३७ मीमांसामताचे जे खंडन आहे त्याचा एक लक्षणीय असा विशेष म्हणजे ज्या तऱ्हेने सांख्य, वैशेषिक, बौद्ध वगैरे मतांचे खंडन आहे त्या तऱ्हेचे हे खंडन नाही. त्या तऱ्हेचे ते असू शकत नाही याचे कारण असे की ते मीमांसामतही वेदावरच आधारलेले आहे. वेदांचे प्रामाण्य सर्वार्थाने मान्य केल्यानंतर त्या वेदांवर आधारलेले मीमांसामत सर्वतः अप्रमाण असू शकणार नाही. मीमांसकांनी ज्या पूर्वभागावर आपली विचारपद्धति आधारलेली आहे त्याच्या अर्थाच्या दृष्टीने मीमांसामत चूक आहे असे म्हणता येणार नाही. अशी भूमिका शंकराचार्यांनी घेतली आहे व ते बरोबर आहे. पण पूर्वभागाचे प्रामाण्य मानून उत्तरभागाचे

श्वेताश्वतरोपनिषद्– ६.११ (पृ. १८); ईशावा० ७ (पृ. १५); ८ (पृ. १८)

काठकोपनिषद्– १.२.२१– (पृ. १४); १.३.११ (पृ. २०)

मुण्डकोपनिषद्– २.२.११ (पृ. ११); ८.७.१ (पृ. १२); ५. १०.५ (पृ. १३) व पृ. १५, १६, १८ वर आणखी चार वाक्ये

छांदोग्योपनिषद्– ६.८.७ (पृ. ११); ८.७.१ (पृ. १२); ५. १०.५. (पृ १३) व पृ. १४, १५, १८, २० वर इतर १० वाक्यें.

बृहदारण्यकोपनिषद् २.५.१९ (पृ. ११); २.४.५ (पृ. १२) व इतर १४ वाक्ये.

१. (पृ. १०, ११) विधिशेषत्व; हेयोपादेय० (पृ. १०, ११); पुरुषार्थ (पृ. १०) प्रकरण (पृ. ११); श्रुतहानि, अश्रुतकल्पना (पृ ११) प्रवृत्तिनिवृत्तिप्रयोजनत्व (पृ. १२); स्वर्गादिकाम (पृ. १२); अग्निहोत्र, भूत, भव्य, आकाङ्क्षा (पृ. १२) हान, उपादान (पृ. १३) चोदनालक्षणत्व ... (पृ. १३) आज्यावेक्षण, कर्माङ्गसंस्कार (पृ. १५) लिङ्गादयः (पृ. १९); प्रवृत्तिविधि (पृ १९); ब्राह्मणो न हन्तव्यः (पृ. २१) प्रजापतिव्रत भूतार्थवाद (पृ. २१).

गौणत्व प्रतिपादन करणे ही मीमांसेची चुकीची भूमिका. ही चूक दाखवून देताना शंकरांनी भर दिला आहे तो वेदान्ताची विचारसरणी ही सर्वस्वी वेदप्रामाण्याच्या भूमिकेवर व वेदाच्या (वेदान्ताच्या) समन्वयावर आधारलेली आहे या गोष्टीवर. वेदान्त म्हणजे वेदाचा अर्थ करण्याची व मानण्याची एक स्वतंत्र विचारसरणी आहे ही भूमिका अत्यंत समर्थपणे त्यांनी प्रतिपादन केली आहे.

३८ मीमांसा किंवा कर्ममीमांसा या मतास पूर्वमीमांसा व वेदान्तमतास उत्तरमीमांसा या संज्ञा असल्याने व दोन्ही मीमांसा केवळ वेदावर आधारलेल्या असल्याने दोन्ही मिळून मीमांसा एकच आहे व तिचेच पूर्व व उत्तर असे हे दोन भाग आहेत अशी एक विचारसरणी फार पूर्वीपासून प्रचलित आहे.[१]

जैमिनि व बादरायण यांच्या काळी ही विचारसरणी असावी की काय याबद्दल निश्चितपणे काही सांगता येत नाही हे आपण वर पाहिले. तसे पाहिले तर या संज्ञा (पूर्व व उत्तर मीमांसा) कधी अस्तित्वात आल्या असाव्या त्याबद्दलही निश्चित स्वरूपाची माहिती नाही. मीमांसा ही संज्ञा या दोन्ही विचारपद्धतींना कशी लाविली असावी याबद्दल उपपत्ति आपण वर पाहिली. (परिच्छेद १६) ही वेदाची मीमांसा या दृष्टीने दोन्ही मिळून एक शास्त्र मानावे हे मत पाचव्या शतकात व्यक्त झालेले दिसून येते व त्या मताच्या पुष्टचर्थ असेही सांगण्यात आले आहे की ही मीमांसा, जैमिनीकृत पूर्वमीमांसेचे सोळा अध्याय ('द्वादश-लक्षणी' हे बारा अधिक संकर्षकांडाचे चार) व बादरायणकृत उत्तरमीमांसेचे चार अध्याय अशा वीस अध्यायाची आहे म्हणून तिला 'विंशतिलक्षणी' मीमांसा असे म्हणता येईल. हेच मत पुढे रामानुजांनी उल्लेखिलेल्या वृत्तिकाराचे-सुद्धा आहे व त्याचा पाठपुरावा करून रामानुजांनी 'ऐकशास्त्र्य' कल्पनेचा पुरस्कार केला आहे व तदनुरोधाने पहिल्या वेदान्तसूत्रातील अथ शब्दाचा अर्थ लाविला आहे. बादरायण व जैमिनि हे दोन्ही मीमांसेवर लिहिणारे आचार्य व व बादरायण हे जैमिनीचे गुरु अशी एक विचारपरंपरा असल्याने या एक-शास्त्राच्या कल्पनेला अधिक पुष्टि मिळाली असली पाहिजे.

या पार्श्वभूमीवर शांकरभाष्यातील विवेचन अधिक उद्बोधक ठरते.

वरीलप्रमाणे 'ऐक्यशास्त्र्याच्या कल्पनेला उचलून धरणारी विचारसरणी जरी स्थूलमानाने सुयोग्य वाटत असली तरी ती तशी राहिली नाही हे मात्र निश्चितपणे'[२]

१. पहा : परिच्छेद, ४, व १६–१७.

२. श्री भाष्य (पृ. २) वक्ष्यति च कर्मब्रह्ममीमांसयोरैकशास्त्र्यम 'संहितमे-तच्छारीरकं जैमिनीयेन षोडशलक्षणेनेति शास्त्रैकत्वसिद्धिः' इति। ... षट्कभेदव-दध्यायभेदवच्चपूर्वोत्तरमीमांसयोर्भेदः ।

सांगता येईल. कारण जरी केवल वेदावर अधिष्ठित असणेही दोन्ही मीमांसांचे व्यवच्छेदक लक्षण असले, तरी त्या दोन्ही विचारसरणीत साम्यस्थले काय याचा विचार करावयास लागले की त्यांच्या मूलभूत सिद्धान्तांत भेद फारच तीव्र आहेत, असे दिसून येते. इतकेच नव्हे तर एका दृष्टीने असेही म्हणता येईल की, परस्परविरुद्ध अशा या दोन्ही विचारसरणी आहेत. रामानुजांनी सुद्धा या त्यांच्या मूलभूत मतभेदाचा उल्लेख केला आहे.[१]

तेव्हा जरी प्रारंभी क्वचित् दोन्ही मीमांसा म्हणजे एक शास्त्र असे मत प्रचलित असले तरी त्याबद्दल संशय व भिन्नता बऱ्याच पूर्वीपासून व्यक्त होत असाव्यात. मीमांसेचा कर्मवाद व वेदान्ताचा ज्ञानवाद यांची सांगड घालण्याचे प्रयत्न झाले नाहीत असे नाही. ज्ञानकर्मसमुच्चयाची कल्पना हा त्याच प्रयत्नांचा एक आविष्कार. कदाचित असाही तर्क करणे सुसंगत ठरेल की मीमांसा व वेदान्त यांच्यातील मतभेद अतिशय तीव्र झाल्याने वेदप्रामाण्याच्या कल्पनेला तडा जाऊ नये म्हणून या दोन्ही विचारसरणींच्या समन्वयाची गरज भासून त्या गरजेपोटी ज्ञानकर्मसमुच्चयाची कल्पना निर्माण झाली असावी. ते काही असले तरी या दोन विचारपद्धतींची ऐतिहासिक पार्श्वभूमि लक्ष्यात घेता त्यांच्यात सांगड घालू पाहाणे हेही तेवढे उचित ठरणार नाही. मंत्र, ब्राह्मण, उपनिषदे या सर्वांची रचना पाहता निरनिराळ्या कालखंडात निरनिराळ्या वैचारिक गरजा पुऱ्या करण्याकरिता यांची रचना झाली आहे. तेव्हा त्याच्यात ऐक्य शोधणे हेही तेवढे सुसंगत नाही. वेद हे ज्ञानाचे एक समृद्ध भांडार आहे. मानवी विकासाकरिता कर्म व ज्ञान या दोन्ही कल्पनांची जरूरी आहे. वेदामध्ये या दोन्ही कल्पनांचा पुरस्कार करण्यात आलेला आहे व वैचारिक गरजेप्रमाणे या दोहोंचा वेगवेगळा अंगीकार करण्यात यावा ही खरी यामधील सर्वोत्कृष्ट तडजोड होय.

३९. **मीमांसकांनी** वेदप्रामाण्याच्या भूमिकेवर केवळ कर्माची उपपत्ति मांडली व ज्ञानाला गौण स्वरूपाची मान्यता देण्याची तयारी दर्शविली. पण ज्ञानाला गौणत्व देता येत नाही ही वेदान्ताची भूमिका व तीही वेदप्रामाण्यावरच मांडावयाची तर वेदान्त हे स्वतंत्रशास्त्र आहे ही भूमिका मान्य करावयासच हवी. त्यात वेदप्रामाण्याच्या कल्पनेला कोणत्याही प्रकारे कमीपणा येत नाही, येऊ शकत नाही ही गोष्ट स्पष्टपणे लक्ष्यात ठेऊनच शंकराचार्यांनी या भूमिकेवरून चौथ्या-सूत्रांतील भाष्याचा शेवटचा भाग लिहिला आहे.

---

१. श्रीभाष्य (पृ. ३) तथा च वेदान्तवाक्यानि केवलकर्मफलस्य क्षयित्वं ब्रह्मज्ञानस्य चाक्षयफलत्वं दर्शयन्ति ।

मीमांसेच्या आक्षेपांचे खंडन केल्यानंतर समारोप करताना त्यांनी या ब्रह्मविवेचनाच्या स्वातंत्र्याचा उल्लेख केला आहे;[१] व वेदान्त हे वेगळे स्वतंत्र शास्त्र मानणे आवश्यक आहे असे प्रतिपादन केले आहे.[२]

शंकरांच्या प्रतिपादनाचा इत्यर्थ असा की पूर्वमीमांसा ही सगळ्या वेदाची मीमांसा होऊ शकत नाही. वेदान्तवाक्यांचा समन्वय ज्ञानस्वरूप ब्रह्माच्या प्रतिपादनात आहे हे दाखविता आल्याने कोणत्याही प्रकारे ब्रह्म हे गौण मानता येत नाही व त्या प्रकारचे मीमांसकांचे मत हे कधीच ग्राह्य ठरू शकणार नाही ही ठाम भूमिका शंकराचार्यांना घेता आली आहे.

४०. या भूमिकेच्या पुष्टयर्थ शंकराचार्यांनी आणखी एक चांगला मुद्दा मांडला आहे.

जर वेदान्तसूत्रे ही जैमिनिसूत्रांच्या पुढची पायरी असती तर वेदान्तसूत्राची सुरुवात 'अथा तो ब्रह्मजिज्ञासा' न करता, अगोदर धर्माची चर्चा जैमिनिसूत्रात केल्याने उर्वरित धर्मांची चर्चा आता केली पाहिजे अशा रीतीने सुरुवात व्हावयास हवी होती.[३] व तरच वेदान्त हे वेगळे शास्त्र नाही असे म्हणता आले असते.

शिवाय जैमिनिसूत्रांनी प्रारंभी असे कुठेही सूचित केलेले नाही की ब्रह्म व आत्मा यांच्या ऐक्याचा विचार पुढे कुठे केला जाणार आहे. ब्रह्मात्मैक्य हा विचार स्वतंत्र व मौलिक स्वरूपाचा आहे. व त्या विचाराचा प्रारंभ करावयाचा असेल तर त्याकरिता वेगळे शास्त्र सुरू करणे जरूरीचे आहे. व या करिताही वेदान्त हे वेगळे व स्वतंत्र शास्त्र आहे ही गोष्ट मान्य करणे भाग आहे.[४] जैमिनिसूत्रांतील एक उदाहरण घेऊन शंकराचार्यांनी हा मुद्दा अधिक स्पष्ट केला आहे. जर जैमिनिसूत्रांना पुढील ब्रह्मविचार अभिप्रेत असता तर त्यांनी ज्याप्रमाणे चौथ्या अध्यायाच्या आरंभी क्रत्वर्थ, पुरुषार्थ यांच्या विचाराचा प्रारंभ मांडिला आहे

१. शां. भा. (पृ. २३)...... अतः स्वतन्त्रमेव ब्रह्म शास्त्रप्रमाणकं वेदान्तवाक्यसमन्वयात् ।

२. शां. भा. (पृ. २३) ... इति तद्विषयः पृथक्शास्त्रारंभः उपपद्यते ।

३. शां. भा. (पृ. २३) 'अथातो धर्मजिज्ञासा' इत्येवारब्धत्वाच्च पृथक्शास्त्रमारभ्येत । आरभ्यमाणं चैवमारभ्येत 'अथातः परिशिष्ट-धर्मजिज्ञासा' इति ।

४. " (पृ. २३) ब्रह्मात्मैक्यावगतिस्तु अप्रतिज्ञाता इति तदर्थे युक्त शास्त्रारम्भः ।

त्याप्रमाणे तो मांडला असता असे सांगून ब्रह्मविचाराबद्दल मीमांसाप्रतिपादित गौणत्वाचा मुद्दा शंकराचार्यांनी खोडून काढला आहे.[१]

४१. याप्रमाणे शंकराचार्यांनी मीमांसेच्या विविध गृहीतकृत्यांचा उल्लेख करून, व त्यांच्या तुलनेने वेदान्ताच्या कल्पनेचे श्रेष्ठत्व प्रतिपादन करून शेवटी वेदान्त हे कसे स्वतंत्र शास्त्र आहे या प्रतिपादनाने समारोप केला आहे.

शंकराचार्यांच्या या भाष्याच्या विवेचनांतील मौलिकता विचारात घेता त्यांच्या विचार व विवेचनपद्धतीवर अधिक प्रकाश पडतो. इतर भाष्यकारांच्या तुलनेने तर शंकराचार्यांच्या विवेचनांतील भेदकता व अपूर्वता अधिकच प्रकर्षाने प्रत्ययास येते.

बादरायणांना अभिप्रेत असलेली भूमिका इतक्या समर्थपणे कोणीही मांडिलेली नाही. ही गोष्ट समजण्याकरिता बादरायण सूत्रांच्या वैचारिक पार्श्वभूमीवर नजर ठेवून शंकराचार्यांनी सर्व विवेचन या सूत्रावरील भाष्यात केले आहे.

वेदाचा अन्तिम भाग जो उपनिषदे त्यांवरच सर्व वेदान्तसूत्रे आधारलेली आहेत. वेद हे स्वतःप्रमाण आहेत तेव्हा प्रतिपाद्य विषय हा केवळ त्यांच्या आधारेच मांडिला पाहिजे, वेदाच्या पूर्वभागावर आधारलेली जी पूर्वमीमांसा ती कुशाग्र बुद्धीच्या आचार्यांनी पुरस्कारिली आहे तेव्हा कुशलतेनेच त्या विचार-सरणीबद्दल विवेचन करणे आवश्यक आहे, मीमांसकांनी वेदाच्या अर्थविवेचना-संबंधी घालून दिलेले नियम पाळूनच वेदान्ताचाही अर्थ करणे भाग आहे – या सर्व गोष्टी ध्यानात ठेवून शंकराचार्यांना बादरायणसूत्रांच्या आधारे केवळ वेदावरच आधारलेली पण स्वतंत्र अशी वेदान्त ही विचारसरणी आहे हा सिद्धान्त प्रतिपादन करावयाचा होता.

वेदान्तसूत्रांना वेदान्तशास्त्राची संपूर्ण भूमिका मांडावयाची आहे. तेव्हा प्रथमच वेदान्तशास्त्राला काय प्रतिपादन करावयाचे ते सांगितले पाहिजे. त्याप्रमाणे ब्रह्माचे प्रतिपादन करावयाचे हे सांगितले, नंतर त्याचे स्वरूप सांगून ते शास्त्राच्या आधारे प्रतिपादन करावयाचे ही भूमिका सांगितली; पण जर वेदशास्त्राच्या आधारे हे सर्व विचार मांडावयाचे तर त्याच वेदाच्या आधारे धर्माचे प्रतिपादन करणाऱ्या मीमांसापद्धतीचा समाचार घेतला पाहिजे व म्हणून चौथ्यासूत्रावरील भाष्यात मीमांसेच्या भूमिकेचा विचार होणे क्रमप्राप्त ठरते.

---

१. शां. भा. (पृ. २३) 'अथातः क्रत्वर्थपुरुषार्थयोर्जिज्ञासा (जै. सू. ४.१.१) इतिवत् ।

बादरायणांना अभिप्रेत असलेल्या पूर्वपक्षाचा हा विचार अत्यंत समर्पकपणे फक्त शंकराचार्यांनी मांडलेला दिसतो. इतर आचार्यांपैकी यावर विस्ताराने लिहिले आहे ते रामानुज व वल्लभ या दोन आचार्यांनी. पण त्या दोघांनीही पूर्वपक्षामध्ये मीमांसेच्या विचाराबरोबर केवलाद्वैताचा अंतर्भाव केल्याने त्यांचे विवेचन अतिव्याप्त झाले आहे; व त्यामुळे त्यांच्या विवेचनाचा रोख मीमांसा-खंडनावर केंद्रित झाला नाही. मीमांसामताप्रमाणे ब्रह्म हे कोणत्या कारणाकरिता वेदप्रतिपाद्य असू शकत नाही या गोष्टीची सांगोपांग चर्चा करणे अगदी आवश्यक होते. व म्हणून रामानुज व वल्लभ यांनी शांकरमताचे खंडन या सूत्रात घ्यावयास नको होते. त्यांनी ते इतरत्र घेतले आहे व या सूत्रांतील विचारही त्यांना इतरत्र मांडता आले असते. ब्रह्माचे स्वरूप काय असावे याबद्दल वेदान्ताच्या निरनिराळ्या विचारसरणीत मतभेद असतील व ते असावयास हरकत नाही. पण ब्रह्म हे वेद-प्रतिपाद्य आहे की नाही, ते तसे नाही असे मीमांसक का म्हणतात व त्यांचे ते म्हणणे कसे सयुक्तिक नाही एवढेच प्रतिपादन या चौथ्या सूत्रात येणे युक्त होते. सर्व पहिल्या अध्यायात निरनिराळ्या उपनिषद्वाक्यांतच विचार व्हायचा असल्याने आपापल्या पद्धतीत अभिप्रेत असलेले ब्रह्म म्हणजे काय याचे विवेचन करावयास इतरत्र भरपूर अवकाश आहे. तेव्हां रामानुज व वल्लभ या आचार्यांनी इतर विचार येथे मांडण्याची काहीच आवश्यकता नव्हती (कारण ते बादरायण सूत्रांना अभिप्रेत नाही हेही).

शिवाय 'समन्वयात्' या हेतूवरून असेच सूचित होत आहे की पूर्वपक्ष हा वेदप्रामाण्य मानणारा पण वेदात ब्रह्म प्रतिपाद्य नाही असे मानणारा आहे. तेव्हा असे मानणारे जे मीमांसामत त्यांचेच केवळ खंडन या सूत्रात अभिप्रेत आहे. विविध वेदान्तमताच्या भाष्यकारांच्या या सूत्रावरील भाष्यांचा विचार करता असे दिसून येते की या सूत्रावरील शंकराचार्यांचे भाष्य हेच सर्वांगपरिपूर्ण व समर्पक असे उतरले आहे.



पुस्तक-परामर्श

१ 'ताराबाई पेपर्स अे कलेक्शन ऑफ पर्शिअन लेटर्स'

पहिली आवृत्ति, एप्रिल १९७१, किंमत रुपये १०, पृष्ठ संख्या २३५, प्रकाशक : शिवाजी युनिव्हर्सिटी कोल्हापूर

या ग्रंथाला श्री. सेतु माधवराव पगडी यांची फॉरवर्ड असून श्री. अप्पासाहेब पवार यांची प्रिफेस व मराठीत प्रस्तावनाही आहे. अप्पासाहेबांनी लिहिलेल्या प्रस्तावनेत व प्रिफेसमध्ये सेतु माधवराव पगडी यांनी अगोदर मांडलेल्या मुद्यांचाच विस्तार केलेला आहे. प्रस्तावनेवरून या ग्रंथात प्रसिद्ध केलेल्या कागदपत्रांचे स्वरूप व विषय यांची संपूर्ण कल्पना येते.

केवळ मूळ पत्रांचा संग्रह करणाऱ्याने या संग्रहाला "रत्नाचा करंडा" असे संबोधिले. केवळ त्यामुळेच या कागदपत्रांना येवढे महत्त्व दिले गेले आहे. हाच या ग्रंथांतील कागदपत्रांचा महिमा !

ही पत्रे तत्कालीन इतिहासावर प्रकाश टाकीत नाहीत असे संग्राहकांसह सर्वांनी आवर्जून सांगितले आहे. त्यावरून या कागदपत्रांचे महत्त्व (!) वाचकांच्या ध्यानात येईलच. तसेच तत्कालीन सामाजिक व सांस्कृतिक जीवनाची माहितीही अत्यंत तोकडी आहे. याही बाबतीत वाचकांची निराशाच होईल.

विशेषतः इतिहासाच्या अभ्यासकाला या ग्रंथाचा काय उपयोग हे कळणे कठीण आहे. केवळ फारशी साधनांना प्रसिद्धी देण्यापुरतेच याचे माहात्म्य आहे असे नाइलाजाने म्हणावे लागते.

२ 'स्टडीज इन मराठा हिस्टरी व्हॉल्यूम फर्स्ट'

पहिली आवृत्ति, मे १९७१, किंमत रुपये १० पृष्ठ संख्या २३७ प्रकाशक : शिवाजी युनिव्हर्सिटी कोल्हापूर

या ग्रंथाला प्रस्तावना नाही. या ग्रंथात श्री. अप्पासाहेब पवार यांनी टिपणे, लेख व कागदपत्रेवजा पूर्वीच प्रसिद्ध केलेले लिखाण एकत्र केले आहे. "Some documents bearing upon the History of Karnatak" "A note on the meaning and the use of the word Johar" "Shivaji and Ramdas" अशी काही प्रसिद्धिके विशेष उल्लेखनीय आहेत.

विषयांतील विविधता, सखोल व विस्तारपूर्वक मांडणी व तपशीलातील बारकावे हे वाचकांनी स्वतः वाचून मनन करण्याच्या योग्यतेचे आहेत. हे लेख प्रामुख्याने संशोधनात्मक आहेत.

इतिहासाच्या अभ्यासकाने आपला अभ्यास किती मुद्देसूद व साक्षेपाने केला पाहिजे याचा हे लेख म्हणजे उत्तम नमुना ठरेल. लेख माहितीने ठासून भरलेले असून शास्त्रीय विवेचनपद्धतीमुळे वाचकांच्या सर्व शंकांचे समाधान होईल.

३ " स्टडीज इन मराठा हिस्टरी व्हॉल्यूम सेकंड "

पहिली आवृत्ति; मे १९७१, किंमत ७ रु. पृष्ठ संख्या १४४ प्रकाशन : शिवाजी युनिव्हर्सिटी कोल्हापूर.

या ग्रंथाला आप्पासाहेब पवार यांची प्रस्तावना आहे; त्यामध्ये त्यांनी श्री. सेतु माधवराव पगडी यांनी आजपर्यंत केलेल्या लिखाणाची क्रमवार यादी दिलेली आहे.

दख्खनी उर्दू व फारशी या दोन्ही भाषांवर सेतुरावांचे चांगलेच प्रभुत्व आहे. याचा अनुभव त्यांचे कोणतेही लिखाण वाचताना वाचकाला येईल, नव्हे त्याची तशी खात्रीच होईल.

या ग्रंथातील विषयांची शीर्षके पुढीलप्रमाणे आहेत :

1. Inshae Madhoram – A Persian Source of Mughal-Maratha Conflict, 1690–1700
2. Letters of Matabar khan, The Mughal Governor of kalyan, 1689–1705
3. Gulshane Ajaib
   Naizm-ul-Mulk's letters
4. Ahwal-l-khawagin Life of Nizam-ul-Mulk by Sayed Muhammad Qasam Aurangabad;

कागदपत्रे किंवा लिखित ऐतिहासिक साधने यांना काही स्वाभाविकच मर्यादा असतात. लेखनाच्या आवडी-निवडी, त्याच्या सांस्कृतिक परंपरा व महत्त्वाने त्याच्या आश्रयदात्याचे व्यक्तिमत्त्व यांचा त्याच्या लिखाणावर प्रभाव पडल्या-शिवाय राहात नाही. उर्दू व फारशी कागदपत्रांच्या बाबतीतही ही मर्यादा दुर्लक्षून चालणार नाही. फक्त याच कागदपत्रांवर अंधळेपणाने विश्वास ठेवणे

हे कोणत्याही आधुनिक इतिहास संशोधकाला मान्य होणार नाही. इतर भाषेतील साधनांचाही विचार व तुलना या साधनांच्या बाबतीतही केली पाहिजे व त्यांतून निघणारे निर्विवाद सत्य निःपक्षपाती दृष्टीने इतिहास संशोधकाने स्वीकारले पाहिजे हा इशारा या ठिकाणी द्यावासा वाटतो.

लेखकाने केवळ फारशी साधनांचे भाषांतर करण्यावरच समाधान मानले आहे. त्याचे यथायोग्य मूल्यमापन करण्याचे काम टाळलेले दिसते. ऐतिहासिक कागदपत्रे केवळ इंग्रजीत भाषांतर करून छापणे म्हणजे संशोधन नव्हे. सेतु माधवराव पगडी यांच्या सारख्या साक्षेपी विद्वानाकडून अधिक अपेक्षा आहेत.

४ " शिवचरित्र एक- अभ्यास "

प्रथमावृत्ति मे १९७१ किंमत ६ रु. पृष्ठ संख्या २७९, प्रकाशक: शिवाजी विद्यापीठ

आजतागायत शिवचरित्रावर उपलब्ध झालेल्या सर्व वाङ्मयाची दखल घेऊनच श्री सेतु माधवराव पगडी यांनी या व्याख्यानाची उभारणी केलेली दिसते. मूळ ऐतिहासिक साधनांच्या बाबतीत फार खोलात न शिरता आजपर्यंत प्रसिद्ध झालेल्या आधुनिक शिवचरित्र लेखनाच्या प्रयत्नांचा यथायोग्य परामर्ष घेऊन त्यातील विसंगती व मतभेद यांचा ऊहापोह त्यांनी आपल्या व्याख्यानात केला आहे.

तीन व्याख्याने व नऊ लेख या ग्रंथात समाविष्ट केले आहेत. शिवचरित्राच्या अभ्यासकाला या लेखाचा चांगला उपयोग होईल. विशेषतः उर्दू व फारशी साधनामधून शिवचरित्रावर पडणारा प्रकाश त्यांनी उत्तमरितीने निदर्शनास आणला आहे.

शिवचरित्रांतील सर्व परिचित घटनांचे तर्कशुद्ध विवेचन करण्याचा त्यांचा प्रयत्न फारच प्रभावी आहे. त्यांच्या वक्तृत्वाचे सामर्थ्यही या ग्रंथांत पुरेपूर प्रत्ययाला येते.

आजतागायत उपलब्ध झालेल्या चरित्रांनी सेतु माधवरावांचे समाधान झालेले नाही. त्यांना एक आगळे चरित्र हवे आहे. इतर शिवचरित्राच्या लेखकांचा परामर्ष घेताना त्यांचे परस्परांतील तंटे वर्णन करून स्वतः माधवराव हुशारीने अलिप्त राहण्याचा प्रयत्न करताना जाणवतात. आपले मत व्यक्त करण्याची टाळाटाळ करतात.

सर्व चरित्रात त्यांना प्रामुख्याने खटकलेली गोष्ट म्हणजे शिवाजीला दिले गेलेले विभूतिस्थान. कै. दत्तोपंत आपटे यांच्यासारखा संशोधकही त्याला अपवाद

असू नये याचे त्यांना आश्चर्य वाटते. आपल्या व्याख्यानातून शिवाजीला विभूती म्हणण्याचा मोह त्यांनी टाळला आहे. कदाचित हा दृष्टिकोन त्यांच्या उर्दू व फारशी साधनांच्या प्रेमामुळे त्यांनी स्वीकारला असेल.

माधवरावांच्या विवेचनात अप्रत्यक्षपणे फारशी साधने अधिक विश्वसनीय व मराठी भाषेतील साधने गौण असा सूर ऐकू येतो. निःपक्षपाती संशोधकाला असे पूर्वग्रह बाळगून चालणार नाही.

५ ' मराठी हिस्टरी सेमिनार '

पहिली आवृत्ति इ. स. १९७१ किंमत रुपये पंधरा पृष्ठ संख्या ४०५ प्रकाशक : शिवाजी युनिव्हर्सिटी कोल्हापूर

२८ मे ते ३१ मे १९७० मध्ये कोल्हापूर युनिव्हर्सिटीने आयोजित केलेल्या परिसंवादाचे निमित्ताने वाचले गेलेले एकूण ३८ लेख यात छापलेले आहेत. स्वतः अप्पासाहेब पवार यांचे निमंत्रक व संयोजक होते.

राजकीय इतिहासावरच केवळ भर न देता सामाजिक व आर्थिक इतिहासावरही बरेच लेख वाचले गेले ही गोष्ट महत्त्वाची होय. हिंदुस्थानातील निरनिराळ्या मुलुखातील अलग अलग इतिहासावरही प्रकाश पाडणारेही चांगले लेख आहेत.

अठराव्या शतकातील आर्थिक इतिहासावर संकलनात्मक मांडणी केलेले लेखही बरेच अर्थपूर्ण आहेत.

इतिहास संशोधकाने हे संकलन अवश्य आपल्या संग्रही ठेवावे.

मा. द. आपटे

◆ ◆ ◆

ग्रंथपरीक्षण—

अवध्य आणि कालाय तस्मै नमः ।

श्री. चिं. त्र्यं. खानोलकरांची 'अवध्य' आणि 'कालाय तस्मै नमः' ही दोन नाटके एकत्र विचारात घेण्यात जशी सोय आहे तसेच औचित्यही. साधारणपणे ही दोन्ही नाटके एकदमच प्रकाशात आली. या दोन नाटकात जसा पुष्कळसा फरक आहे तसे अन्तर्गत साम्यही आहे. दोन्ही एकत्र वाचली —पाहिली म्हणजे अधिक पटतात. असे नव्हे पण नाटककार खानोलकर अधिक कळतात.

'अवध्य' जाणूनबुजून प्रायोगिक रंगभूमीसाठी लिहिलेले आहे अशी कबुली स्वतः नाटककाराने प्रास्ताविकात दिलेली आहे. त्यामुळे लेखकाची आणि वाचक-प्रेक्षकांची मोठी सोय झाली आहे.

या प्रायोगिक नाटकाची गाजलेली कथावस्तु काय आहे ? पण 'कथा-वस्तू' हा रूढ शब्द या रूढीभंजक नाटकाच्या बाबतीत वापरणे अन्यायाचे होईल. या नाटकात काय काय दिसते ? हा प्रश्न अधिक योग्य होईल. एक-तर 'दिसणे' या अंगाला सगळ्याच नाटकात महत्त्व आहे. 'अवध्य'मध्ये हे 'दिसणे' विशेष महत्त्वाचे झाले आहे.

एका हिलस्टेशनमध्ये असणाऱ्या हॉटेलात नाटकाचा नायक गंगाधर गाय-तोंडे हा सुप्रसिद्ध लेखक आणि प्रा. नाचणे, सावंत आणि पोतदार ही मंडळी काही दिवसांसाठी रहायला येतात. हॉटेलमध्ये येण्याचा गंगाधरचा उद्देश थोडा वेळ बाजूला ठेवून विचार केला तर, असे दिसते की उरलेले त्रिकूट मजा मारायला आलेले असते.

नाचणे हा प्राध्यापक आहे. केवळ प्राध्यापक असलेल्या माणसाला जाणव-णारी न्यूनत्वाची भावना तो आपले एक विशेष तत्त्वज्ञान— विस्मृतीचे— तत्त्व-ज्ञान आहे, या समजुतीने झाकू पाहतो. काही झाकण्याचा या नाटकातला तेवढाच एक प्रयत्न. बाकी सगळे उघडे आहे. जे उघडे आहे ते गंगाधराच्या खोलीच्या बाजूला असलेल्या खोलीत नाटकभर चाललेले असते. नीला नावाची षोडशवर्षा

विशीबाविशीतल्या अर्धनग्न तरुणाला– संजयला– उत्तेजित करून कामचेष्टा करीत असते. हे सर्व गंगाधरच्या खोलीतल्या एका भोकातून दिसते. हे त्या खोलीचे वैशिष्टच आणि ही वैशिष्टचपूर्ण खोली गंगाधरने निवडलेली असणे हे गंगाधरचे वैशिष्टच. गंगाधर हे पहायला त्या खोलीत आलेला नसून जगाच्या ढोंगांची, पापांची, वासनेची लक्तरे वेशीवर टाकणारा ग्रंथ निर्माण करण्यासाठी आलेला आहे. पण गंगाधर एक नाही. गंगाधराची दोन रूपे आहेत. एका गंगाधराची मानवतेवर श्रद्धा आहे तर दुसऱ्याचा मनुष्याच्या मनुष्यत्वावर विश्वास नाही. "ही काय माणसं आहेत ? कुत्र्यांची अवलाद आहे ही. नश्वरता अमर मानणारे हे कागदांचे लगदे..... यांच्या जिण्याला अर्थ तो कसला ? ओरबाडून काढणार आहे मी यांना– तीक्ष्ण शब्दांच्या रानटी पंजांनी.

गंगाधरची दोन रूपे असल्यामुळे मोठी सोय झाली आहे. गंगाधरबरोबर एक सिनेमानटी कांचन आलेली आहे. तिच्याशी रंग करायला आणि तिच्या खोटेपणाचा तिरस्कार करायला एकदम सोय आहे. हॉटेलमध्ये येताना गंगाधरने बरोबर विष आणले आहे, पण त्याची जबाबदारी त्याच्यावर येत नाही. हॉटेलमधला पोऱ्या पंढरीचे कृत्रिम लाळघोटे हसणे, कांचनचे वागणे, फार पूर्वी एका धनगराच्या अश्राप पोरीला फसवणे, तिला पोट आणणे, या सर्व गोष्टींबद्दल परस्परविरोधी भूमिका घेण्याची सोय गंगाधरच्या दोन रूपांमुळे झाली आहे. समाजावर कोरडे ओढणाऱ्या, समाजाबद्दल चीड, वैताग, बंड व्यक्त करणाऱ्या लेखकवर्गाचा उपहास करण्याचे नाटककाराच्या मनात असेल तर उपहास आणि उपरोधाचे हे नवीन तंत्र मानावे लागेल. तात्पर्य पहिल्या अंकात तिकडे नीला आणि संजयची कामकसरत चालते आणि इकडे दोन गंगाधरांची शाब्दिक मारामारी. पहिल्या अंकाच्या शेवटी श्रद्धावान गंगाधराला तीव्रतेने वाटते की शेजारच्या खोलीतल्या तरुण जीवांना त्यांच्यातल्या प्रमत्त तांडवातून वाचवलं पाहिजे कारण ते संहारक आहे. अश्रद्ध गंगाधरचा त्याला विरोध आहे कारण त्याच्या डोळ्यातले अश्रू केव्हाच सुकून गेलेले आहेत. त्याचे केव्हाच काष्ठ झाले आहे. "या माणसाच्या मुड्यांना भडाग्नी मिळावा या काष्टामुळं इतकीच इच्छा आहे."

दुसऱ्या अंकात प्रा. नाचणे इत्यादि गंगाधरच्या खोलीतल्या भोकातून पलिकडचे कामतांडव जिभल्या चाटीत पाहतात. गंगाधर गायतोंडे त्यांना रोखू शकत नाही. नेहमीचे वाक्ताडन देखील तो करीत नाही. नीला त्या खोलीत प्रवेश करते आणि त्या प्रेक्षकांची हजेरी घेते. पण आम्हाला तुम्ही पाहता त्यात काहीच

वाटत नाही. कारण आम्ही मुक्ता आहोत..... नाही आता तुम्ही पाहणार नाही कारण मी या वेळी कपडचात आहे..... मी इथं नेकेड उभी राहिले तरी तुम्ही माझ्याकडे पाहणार नाही– पाहवणार नाही." ते तिथे खाली मान घालून बाहेर जातात. गंगाधर तिला सांगतो की तीही त्या क्षुद्र माणसांसारखी पशू आहे. मध्येच तिच्याविषयी त्याच्या मनात वासना येऊन जाते. पण ते केवळ तिची परीक्षा पाहण्यासाठी. सत्याचं निर्दय दर्शन घडवण्याच्या प्रकारांपैकी तो एक. गंगाधर तिला आणखी एक निर्दय दृश्य दाखवतो– झरोक्यातून संजय आणि नटी कांचनच्या कामचेष्टा चाललेल्या असतात. त्या पाहून नीला मूर्च्छित होते. ती शुद्धीवर आल्यावर गंगाधरची मदत मागते. गंगाधर तिला संजयशी लग्न करण्याचा किंवा गर्भ पाडण्याचा सल्ला देतो. दोन गंगाधरांचा थोडासा वाद होतो. "या पशुवत जगाचं भवितव्य हेच– हेच. प्रेतागार आहे हे.... मीच जाळणार आहे हे सगळं प्रेतागार– गोवरी बनून."

त्यानंतर गंगाधर दारू पितो. (जिवाचा इतका भडका दुसऱ्या कशात बुडवायचा ?) पंढरी तिथे येतो. त्यालाही दारू पाजण्याचा गंगाधर प्रयत्न करतो. (हा पंढरी कदाचित् आपलाच मुलगा असावा; नाहीपेक्षा सगळ्या अनाथांचे आपण नाथ आहोत ही भावना पहिल्या अंकातच गंगाधरच्या मनात येऊन गेलेली असते.) पंढरीला दारू पाजण्याचा हेतु अत्यंत शुद्ध; कृत्रिम लाळघोटे हास्य करणाऱ्या पंढरीला खरी शुद्ध आणणे. पंढरीला हे कळण्याइतपत त्याची बुद्धी प्रगल्भ नाही. तो खोलीतून पळून जातो. त्यानंतर कांचन येते. तिच्यावर तर गंगाधरचा फारच राग– खोटारडेपणाबद्दल. ती सिनेमानटी नऊवारी पातळातल्या खानदानी सुनेची भूमिका करीत असते. तिच्यासारख्या बनेल बाईने हे करावे याचा गंगाधरला अतिशय राग आहे. एका अर्थाने गंगाधर आणि कांचन समबल आहेत. मद्यपान, बलात्कार इत्यादी विषयावर ती दोघे सारख्याच अधिकाराने बोलू शकतात. गंगाधर तिला सांगतो, "... मी दुःख प्यालेला घोडा आहे ग– घोडा–" अश्व–महाभारतीय युद्धातला. कृष्णाची गीता अर्जुनाबरोबर मीही ऐकत होतो ...... नाही ग, तू कांचन नाहीस. तू आहेस एक कुमारिका. लपूनछपून, तोंडावर रंग लावून येथवर आलेली महाभारतीय युद्धातली एक भेदरलेली पिवळी पाकोळी" कांचनला तो सांगतो की त्याचा शेवटचा क्षण जवळ आलेला आहे. कांचन त्याला सांगते, ".... तुम्ही कुणीतरी आहात न कळणारे– कुमारांच्या मैफलीसारखे. हे बघा एकाच पुरुषाशी बांधून घेण्याची मला इच्छा होणार नाही. मी स्वतंत्र आहे सर्व तऱ्हांनी. मला मूलसुद्धा तुमचंच असेल असं

नव्हे. पण त्याला एक नाव हवं आहे. त्यासाठीच लग्न हवंय मला—त्यासाठीच ......" 'हो' 'नाही' करून तो तिला 'वेश्या' म्हणतो, ती त्याला 'नराधम' म्हणून निघून जाते.

त्यानंतर हॉटेलचे मालक त्या खोलीत येतात. आपल्या सन्माननीय गेस्ट्सना शिवीगाळ करणे, एका सुविद्य कलावंत तरुणीचा खोलीत बोलावून तिचा विनयभंग करणे, पंढरीला दारू पाजण्याचा प्रयत्न करणे इत्यादी गुन्ह्यांमुळे मालक गंगाधरला खोली सोडून जाण्याचे बजावतात. नाचणे आणि मंडळी आपण गंगाधर गायतोंडे या लेखकाचा बळी घेतला म्हणून खूष आहेत. गंगाधर मरणाला तयार झाला आहे. परंतु दुसरा गंगाधर म्हणतो," मी अवध्य आहे– अवध्य; कारण मी सर्वांचा आहे आणि सर्व माझे आहेत. माझी भूक मोठी आहे– आकाशाएवढी सहस्रशीर्ष, सहस्रपाद, मी कसा मरू शकेन ?" एका गंगाधरला दुसऱ्या गंगाधरचा मृत्यु हवा आहे. नाटकाच्या सुरवातीला गंगाधरचे सोबत आणलेले वीष सत्कारणी लागण्याची वेळ अशा तऱ्हेने जवळ येते.

नाटकभर नीलाशी कामचेष्टा करणाऱ्या संजयला जिंकून कांचन प्रवेश करते. ती दोघे लग्न करणार आहेत. एक गंगाधर तिला शाप देतो तर दुसरा म्हणतो," यु आर अ ब्रेव्ह गर्ल, कांचन, अभिनंदन ! सुखाचा विचार करायचा नसतो. त्यावर झडप घालायची असते–बलात्कार करायचा असतो–रेप कर रेप लाईफवर, हा माझा आवजून संदेश आहे."

गंगाधर विषाची पुडी दारूच्या ग्लासात ओतून स्वतःच्या मरणाचे रोमांचक दृश्य पाहण्यास सिद्ध होतो. तिकडे पराजिता नीलू आत्महत्त्येच्या तयारीला लागते. ती कॉटवर चढून छताला दोरी बांधते आणि स्वतःच्या मानेवरून सुरी फिरवते. यापैकी कुठल्याही एका उपायाने ती मरू शकली असती. परंतु अधिकस्य अधिकं फलम् । सोबत स्वगते, हिरवा प्रकाश आणि व्हायोलिनाचे सूर आहेतच. त्यामुळे हा मृत्यू फार रोमांचकारी होतो. त्यानंतर दोन गंगाधरांमध्ये अत्यंत काव्यात्म वाद होऊन गंगाधर शेवटचे आचके देतो. दृश्य पहायला नाचणे आणि त्यांचे मित्र असतातच. गंगाधर शेवटचा आचका देता देता म्हणतो, "मीहि अवध्य .... या तिघांच्या स्वरूपात"

अशा तऱ्हेने या नाटकात कामशक्ती, लेखकप्रतिभा, आत्मा, संभोग, तो झाल्यावरही उरणारी लग्न करण्याची इच्छा इत्यादी सगळेच अवध्य आहे. एक नाटक सोडले तर बरेचसे या नाटकात अवध्य आहे.

खानोलकर मानवी आयुष्याला लागलेल्या काही अपरिवर्तनीय प्रवृत्तींचा, स्थितींचा शोध घेण्याचा प्रयत्न करताहेत हे या नाटकात जाणवते हे निश्चित. पण

या शोधासाठी त्यांनी निवडलेल्या माध्यमाविषयी गोंधळ आहे. नाटकातील पात्रे व्यक्तिरेखा म्हणून आकार धरीत नाहीत. लेखकाचा तसा उद्देश नसावा असे गृहीत धरले तर ही पात्रे म्हणजे काही प्रवृत्तींची प्रतीके आहेत असे मानावे लागेल. या प्रतीकांद्वारे संघर्ष उमटत नाही की आंदोलने स्पष्ट होत नाहीत. आवाजी भाषणे म्हणजे नाटक असे समीकरण इथे दिसते. या नाटकाचे वैशिष्टय हे की ही भाषणे, संवाद, स्वगते कुठूनही काढून कुठेही घातली तरी या नाटकात काहीही फरक पडणार नाही. या वक्तव्यांना म्हणूनच स्वतंत्र वाङमयमूल्य आहे असे जर नाटककाराने व अन्य कुणी मानले तर मात्र मज्जाव करता येणार नाही.

राहता राह्यली या नाटकाची प्रायोगिकता. त्यातील रचनेविषयी वर उल्लेख आला आहेच. नाटकाच्या निर्मितीची दोन अंगे आहेत – एक नटांची कामे आणि दुसरे यातील दृश्य दाखवणे. पहिल्या बाबतीत अभिनयाचे इथे काम नाही. जे काम आहे ते कंठाचे आणि धिटाईचे– चड्डी चढवणे आणि उतरवणे यासाठी लागणाऱ्या निर्मितीला धिटाईबरोबर कौशल्याचीही आवश्यकता आहे. या धिटाईचा आणि कौशल्याचा अशा तऱ्हेच्या नाटकांना दिशा दाखवण्यासाठी निश्चितच उपयोग होईल. हेच या सच्छिद्र नाटकाचे मुख्य फलित आहे. एक सच्छिद्र नाटक म्हणून मराठीत या नाटकाचे सध्यातरी अनन्यसाधारण स्थान आहे.

खानोलकरांच्या 'कालाय तस्मै नमः।' या नाटकाची जात वेगळी आहे. त्याचा पुष्कळसा भाग कल्पनारम्य आहे. मुख्य म्हणजे त्यातील पात्रे – निदान पहिल्या अंकात तरी – आपल्या समाजाच्या मुशीत तयार झालेली वाटतात आणि पटतात.

प्रख्यात ज्योतिष होरारत्न विनायकरावांच्या घरात हे चमत्कारिक कथानक घडते. विनायकराव वृद्ध झालेले आहेत. कितीहि आग्रह झाला तरी ज्योतिषाचा व्यवसाय सोडण्याचा त्यानी निश्चय केलेला आहे. वृद्धत्व हे त्याचे कारण नव्हे. विनायकराव हे साधेसुधे ज्योतिषी नव्हेत. ते कालप्रवाहातून आरपार पाहू शकतात. नको ते पाहण्याची मनःस्थिती आता राह्यलेली नाही. पहिला अंक सुरू होतो तेव्हा त्यांचा मुलगा मधू आपल्या लग्नाच्या प्रश्नाचा सोक्षमोक्ष लावून घ्यायला उतावीळ झालेला असतो. त्याचे वडील विनायकराव त्याच्या लग्नाला–सुषमेशी लग्नाला - रुकार देत नाहीत. सुषमा परजातीची आहे हे त्यांच्या नकाराचे कारण नव्हे. नव्या जमान्याच्या रीती त्यांना मान्य आहेत हे ते स्वतःच आपल्या पत्नीला - आनंदीबाईला सांगतात. कारण असे आहे की सुषमेची आणि मधूची

पत्रिका त्यानी पाह्यलेली आहे. पुढचे त्यांना स्पष्ट दिसत आहे. ते मधूला सांगतात, "सुषमेचं तुझ्याशी लग्न झालं की येत्या अकरा महिन्यात प्रसूतीच्या वेळी ती मरण पावणार आहे. निश्चित आजवरच्या अनुभवांचा पहाड मागं उभा आहे. हे असं व्हावं का ?"

मधूने कितीही प्रतिकार केला तरी तो शेवटी वडिलांच्या द्रष्टेपणाला शरण जातो. पण कथा इथे संपत नाही; सुरू होते. खेड्यावरून विनायकरावांचे भोळसर मित्र बन्याबापू आपल्या वेड्या मुलीला – शकूला – उपचारासाठी शहरात घेऊन आलेले असतात. ते विनायकरावांकडेच उतरलेले आहेत. शकू दिसायला अतिशय रेखीव, सावळी, पाणीदार डोळ्यांची, हसऱ्या जिवणीची, लांबसडक केसांची, शेलाटी, तिला गोड गळ्याचे देणे लाभलेले आहे. खरे म्हणजे तो वारसा तिला बन्याबापूकडून मिळालेला; परंतु पोरीच्या वेडामुळे बापाच्या गळ्यातील सूर गोठून गेलेला आहे. वाढत्या वयाबरोबर वाढलेले शकूचे वेड. ती गाते त्या गाण्यामुळे सबंध नाटकावर पसरलेली मृत्यूची सावली या गोष्टी खानोलकरांनी अत्यंत कुशलतेने आणि काव्यात्म रीतीने हाताळल्या आहेत. सुषमेचा मृत्यू टाळण्यासाठी मधूने शकूशी लग्न करावयाचा घेतलेला निर्णय पटत नाही हे खरे. परंतु विनायकराव–नाना–नुसतं ज्योतिष नाही सांगत ते–त्या पलीकडे उभे आहेत ते– कालाच्या अज्ञात सर्वभक्षी प्रवाहाची गती त्यांना समजते, या त्याच्या विश्वासाशी हा त्याचा निर्णय थोडासा सुसंगत आहे. सुषमाला अर्थात्च पहिल्यांदा तो निर्णय पटत नाही. "नाही, नानावर जर तुझा विश्वास असेल तर हे बोलण्याचा तुला जराही अधिकार नाही ... ती मेल्यावर तिची जागा मी घ्यायची ? निर्घृण अत्याचार आहे हा. मधू, नाही नाही–हे केवळ अशक्य आहे." असे ती स्पष्टच सांगते. परंतु मधू आत्महत्येची धमकी देतो. म्हणून ती त्या योजनेला संमती देते. "तुझ्या आज्ञेबाहेर नाही मी. पण तरीहि आम्ही सुखी होऊ का ? ती मेल्यावर ?" या तिच्या प्रश्नाला मधूचे उत्तर असे "नाही होणार कदाचित्– पण एकत्र तर निश्चित राहू– दुःखातही तुझी संमती आहे ना ?"

एवढा मोठा आणि चमत्कारिक निर्णय घेताना दाखवलेल्या या झटपट प्रतिक्रिया फारशा पटणाऱ्या नाहीत. मधू आणि सुषमा या दोघांच्याही व्यक्तित्वांची या झटपट प्रतिक्रियांमुळे काहीशी वाट लागते. परंतु या दोघांची अगतिकता लक्षात येऊन हे वाचक–प्रेक्षक मानून घेतो. काही गोष्टी मानून घेणे, चालवून घेणे, काही बाबतीतला सहज उत्पन्न होणारा गैरविश्वास निलंबित करणे इत्यादि सवलत जुन्या नाटकांप्रमाणे नवीन नाटकांनाहि द्यावी लागते हे सत्य 'कालाय तस्मै नमः'मध्ये पुन्हा एकदा जाणवते. वेडसर

शकूला 'राणी' म्हणून मधू तिला भुलवतो; तो स्वतः भुललेला, हरवलेला असतोच अशा अवस्थेत पहिला अंक समाप्त होतो. त्रिकालदर्शी विनायकराव काचेच्या पेपरवेटमध्ये भविष्याचे गूढ पाहत उभे राहतात– – असहाय्यपणे.

मधू बन्याबापूला शकूशी लग्न करण्याचा निर्णय सांगतो. बन्याबापूला ते प्रथम पटत नाही परंतु मधूच्या अगतिक निश्चयापुढे ते मान तुकवतात आणि विषय विनायकरावांकडे काढतात. आपले लग्न होणार, आपण मधूसारख्या राजामाणसाची राणी होणार या जाणिवेने आणि आनंदीच्या प्रेमामुळे शकूचे वेड ओसरते. तिच्या मानगुटी बसलेले भूत पळते. जन्मदात्या पित्यानेसुद्धा सतत हिडीसफिडिस करण्यापलिकडे काही केलेले नसते अशा भोळ्या शकूला प्रेमाचा चारा मिळताच ती माणसात आल्यासारखी वागू लागते. बन्याबापू ही लग्नाची गोष्ट विनायकरावाकडे काढतात तेव्हा विनायकराव या विपरिताला पहिल्यांदा नकार देतात– फार सौम्यपणानं." पण मधू यामुळं सुखी होईल ? माझ्या पोटी जन्माला आलेला हा वंशाचा दिवा आज एका अश्राप जिवाला गिळून टाकायला पाहतोय. घरादाराची शांती उद्‌ध्वस्त होतेय– समुद्रावर जातो याचसाठी आनंदी, याचसाठी, वाटतं, तू आणि मी कुठंतरी दूरवर निघून जावं ......" आनंदीबाईच्या आग्रहामुळे, शकूच्या भोळेपणाविषयी वाटणाऱ्या करुणेमुळे जे होणार ते अटळ आहे या जाणिवेमुळे– अनेक संमिश्र कारणामुळे ते या लग्नाला रुकार देतात. न पटणाऱ्या गोष्टी स्वीकारण्याचा प्रसंग प्रेक्षकांवर आता अनंत तऱ्हांनी गुदरणार हे या ठिकाणी स्पष्ट होते. मधू आणि शकूचे लग्न झाल्यावर तर असंभवनीयता हेच या नाटकाचे वैशिष्टच होऊ पाहते. जी असंभवनीय परिवर्तने या नाटकात होतात त्याना निदान काही कालावधी द्यायला हवा याचे भान लेखकाला राहत नाही. खरे म्हणजे हे लग्न झाल्याबरोबर कालाय तस्मै नमःच्या लेखकाच्या हातून हे नाटक निसटते. या नाटकावर अवध्यच्या' लेखकांचे भूत स्वार होते.

शकू नव्या नवरीच्या उमेदीने वागू पाहते परंतु मधूच्या मनातील सुषमेविषयीची ओढ वाढत जाते. बायकोला चुकवून तो तिला भेटायचा प्रयत्न करतो. शकूची एकांतात तो नैसर्गिक भेट घेत नाही. तो विलक्षण पेचात सापड-लेला असतो; त्यामुळे दारू पिऊ लागतो. शकूला तो वास आवडत नाही. सुवासासाठी ती उत्सुक झालेली असते. विनायकरावांची मुलाखत घेण्यासाठी आलेल्या राजा या तरुणाच्या सेंटने तिचे मन लोभावते. त्या दोघांची दृष्टभेट होते. विनायकराव तिला कळेल अशा बेताने तिला समज देतात. तिला काय कळणार ? "पापपुण्याच्या पार उभी असलेली एक अजाण मुलगी." तिला

जपायची जबाबदारी विनायकराव आनंदीबाईवर घालतात. आनंदीबाई शकूला विचारतात, "लग्नाला पंधरा दिवस झाले. तसं काही घडलं का ?" ती तो प्रश्न नीट समजू शकत नाही. तेव्हा त्या स्पष्टच विचारतात, "शके, तो जवळ येतो - झोपतो का तुझ्यावरोबर ?" आनंदीबाईला कळते की मधू तसे काही करू शकत नाही, तो दारु पिऊन पडून राहतो. सासू सुनेला नवऱ्याजवळ झोपू नको असा उपदेश करते. नाही तर तो मरेल ही शकूची पातिव्रत्यपूर्ण भीती सासूला कशी पटली हे कळत नाही.

सुषमा मधूकडे येऊन सांगते की आता त्याचे लग्न झाले असल्यामुळे पूर्वीचे सगळे विसरायला हवे. मधू तिला आपली व्यथा सांगतो, "शकूशी लग्न केलंय पण तिच्याजवळ जायला मन घेत नाही. शय्यासुखालाहि आचवलोय मी. शकूच्या देहाला स्पर्श करायला जावं तर डोळ्यासमोर तू उभी राहतेस. व्याकूळ होऊन मागं फिरतो सुषमा. वास्तविक ती गरोदर रहायला हवी आहे." आज तिला रेप करणार – ती गरोदर रहायलाच हवी." सुषमा त्याला सांगते की तो 'माणसाच्या देहात वाढणारा जन्मांध पशू बळी मागणारा, घेणारा' आहे. "इतकी माझ्या जिवाची काळजी होती तर लग्नाशिवाय का नाही राहिलास ?" या तिच्या प्रश्नाला त्याच्याकडे उत्तर नाही. बापाची भविष्यवाणी खरी करण्याचे पुत्राचे कर्तव्य त्याला बजवायचे होते असे दिसते. त्याचा निश्चय पक्का झाला आहे, "आज खरोखरच मी रेप करणार तिला दारू पिऊन..." रोज परिणाम करू न शकणाऱ्या दारूऐवजी तो नवीन दारू घेऊन प्रयोग करून पाहणार आहे असे दिसते.

त्यानंतर शकू मधूशी लाडीगोडी करून बघते, त्याला एक गाणे ऐकविते. (हे गाणे फार सुरेख आहे.) गाणे चालू असता मधू निघून जातो. त्याची जागा राजा मांजरेकर–वृत्तपत्राचा प्रतिनिधी–घेतो. तो तिच्या गाण्यावर लुब्ध होऊन तिच्या खांद्यावर हात ठेवतो; ती त्याच्या गळ्यात हात टाकते. विनायकराव तिथे येतात आणि ते दृश्य बघतात. राजा माफी मागतो. विनायकराव त्याला आश्वासन देतात, "कालाच्या गतीचा प्रवाह असाही एखादा वळसा घेतो की तिथं कसलाच गुन्हा हा गुन्हा ठरत नाही." ते तिला तिच्या गाण्यासह घेऊन जायला सांगतात. आनंदीबाईला ते सांगतात – "सून ? मुलगी ? स्त्री ? बायको ? ती कुणीच नाही आहे– ती असलीच तर असेल वाऱ्यावर जुळलेल्या सुरावटीसारखी. ती इथली नाही, तिथली नाही – कुठलीच नाही ती. आमचे हिशेब तिला गैरलागू लागू आहेत. हिची कुंडली मांडणारे आम्ही कोण ? "

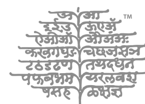
मधू कोलमडत येतो. दारू प्यायलेला आहे, " माझा बळी कुठाय ? ओः ! प्रॉमिस दिलयं मी सुषमाला– रेप करता दारूच्या नशेत रेप. प्रेग्नंट राहिलीच पाहिजे." आनंदी हुंदके देते तेव्हा तो म्हणतो, " हुंदके– मातेचे–माता ? भयंकर विनोदी नातं आहे हे." शकू राजाकडे धावते. मधू कोलमडतो, उठतो, विनायकराव सर्व प्रकाराचे तात्पर्य काढतात, " कालाच्या गतीचा हा प्रवाह चाललाय एका नरपशूचं किंचाळणारं शरीर घेऊन – या पशूला क्षमा नाही..." तेवढ्यात सुषमेच्या वडिलांचा फोन येतो की सुषमेनं आत्महत्या केलेली आहे. अशा तऱ्हेने त्या दोन पोरी विनायकरावांच्या भविष्याहून थोर ठरतात. कालाय तस्मै नमः या उक्तीची सांगता होते आणि नाटक खलास होते.

विनायकरावांची भविष्यवाणी लेखकाला हवी तेव्हा लंगडी पडते हे एक सोडले तरी निरनिराळ्या पात्रांच्या स्वभावात, वागण्यात जे बदल होतात त्यांची कसलीही तयारी करण्याची नाटककाराला गरज वाटत नाही. अशाही घटनात एक तर्कसंगती असते आणि ती पटण्यास काही कालावधी गेलेले प्रसंग दाखविण्याची, त्याप्रमाणे नाटकाची रचना करण्याची जबाबदारी नाटककारांवर आहे याची खानोलकरांना जाणीव नाही. 'कार्यकारण आणि परंपरा ही सगळी तर्कशास्त्राची तर्कटं आहेत. आमच्या गवताच्या घरट्याची ही तर्कटं कालाच्या गतीवर टिकणार नाहीत' एवढे म्हटले की संपले असे त्यांना वाटत असावे असे दिसते. त्यामुळेच एका सुंदर टिपेवर सुरू झालेले कालाय तस्मै नमः। हळहळू निरर्थक बनत जाते. कालाचा महिमा–दुसरे काय ?

'अवध्य' आणि 'कालाय तस्मै नमः।' या दोन्ही नाटकांवरून एक गोष्ट स्पष्ट आहे की दारू, बलात्कार, हत्या, आत्महत्या इत्यादींचे खानोलकरांच्या प्रतिभेला वेड आहे. त्याविषयी त्याना जबरदस्त कुतूहल आहे; परंतु नुसत्या कुतुहलाने भागत नाही हे या नाटकांवरून स्पष्ट होते. त्याविषयी सखोल समज नाही. या विषयांची खानोलकरी अनुभूती सोपी, सवंग आणि भाबडी आहे. कुतूहलापोटी निर्माण झालेले हे रोमँटिक लिखाण आहे. परिचित भावनेचा चोथा झाला की जी भावविवशता येते ती जशी रोमँटिक तशीच अपरिचित, न कळलेल्या, न पेललेल्या विषयाची पिंजणीही रोमँटिकच. एक भावविवश; तर दुसरी सनसनाटी. त्यातली दुसरी खानोलकरांनी निवडलेली दिसते. त्यातून सुटका आहे काय ? कदाचित् खानोलकरांनी आपल्या साहित्यिक दारूचा ब्रँड बदलवला तर खानोलकर आणि त्यांचे वाचक-प्रेक्षक या भोवऱ्यातून सुटतीलही.

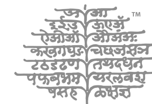
– के. ज. पुरोहित

अनुक्रमणिका





अनुक्रमणिका





With the

Compliments

of

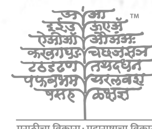


LAXMI VISHNU

TEXTILE MILLS LTD.

199, Churchgate Reclamation,

BOMBAY 20



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई